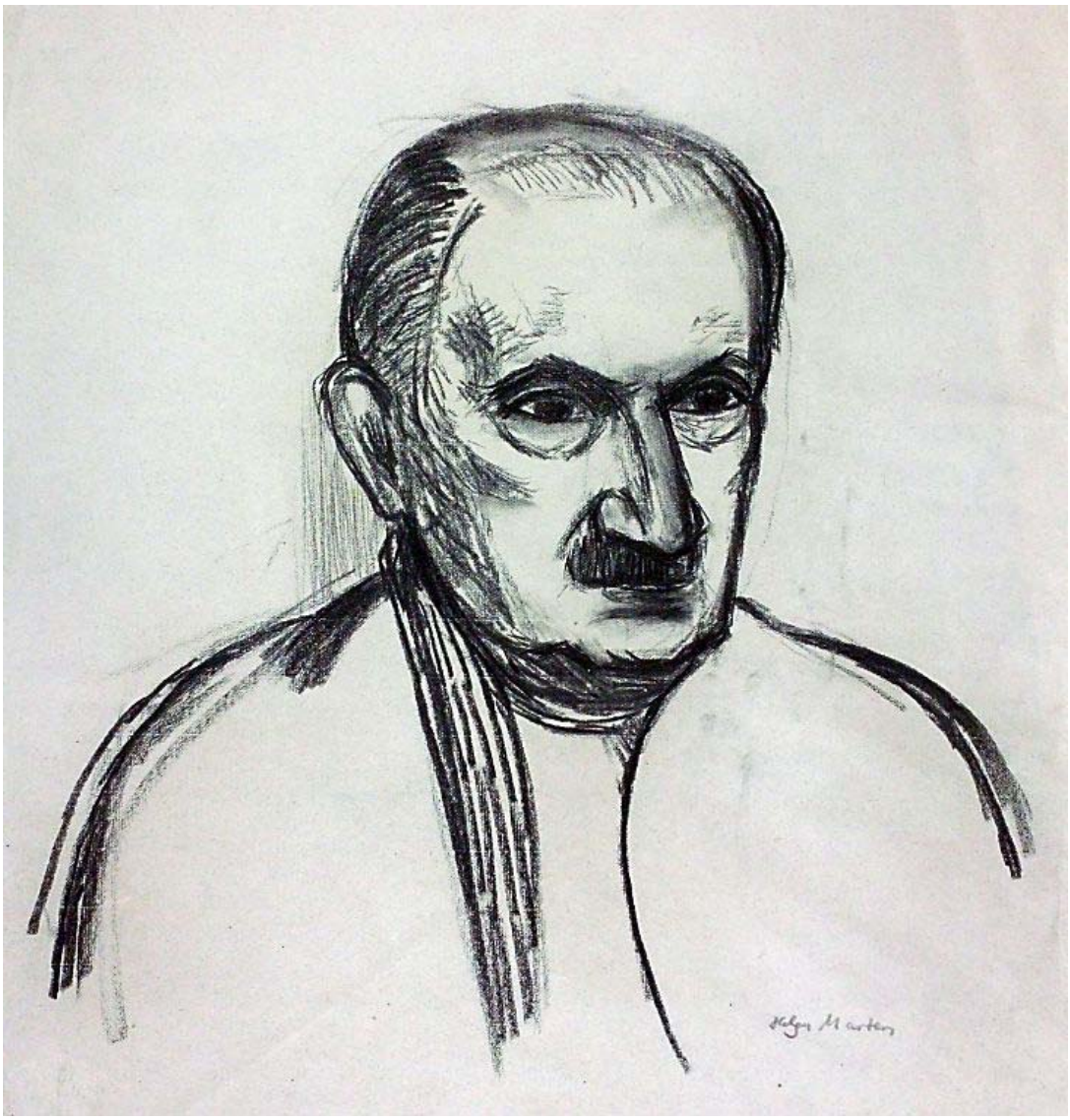
VISIT…

Karl Lehmann



Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers

Band 2

Karl Lehmann
Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage
im Denken Martin Heideggers

Band 2

Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers

Versuch einer Ortsbestimmung

Karl Lehmann

Band 2

Freiburg i.Br.

Universitätsbibliothek

Erste Fassung:

Inauguraldissertation zur
Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen
Fakultät der Päpstlichen
Universität Gregoriana zu
Rom

Referent: Univ.-Prof. P. Dr. phil. Peter Henrici SJ

Eingereicht im Studienjahr 1961/62

Digitale Version

Herausgegeben von Albert Raffelt

Freiburg i.Br. 2000

Korrrigierte 2. Fassung

Freiburg i.Br. : Universitätsbibliothek, 2003

http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7/

Umschlagbild: Kohlezeichnung von Helga Marten

(im Besitz der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br.)

INHALTSÜBERSICHT

2. BAND

INHALTSÜBERSICHT 433

FÜNFTER ABSCHNITT
DIE SCHWIERIGKEITEN BEI DER BEGRÜNDUNG DER FUNDAMENTALONTOLOGIE IM LICHTE DER INNEREN GESCHICHTE DER KLASSISCHEN UND NEUZEITLICHEN METAPHYSIK
449

ERSTES KAPITEL
DIE REVIDIERTE FASSUNG DER FRAGE NACH DER TRANSZENDENZ, DEM GRUND UND DER GANZHEIT DES DASEINS 453
a) Stellung und Sinn der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ 453
b) Zum erneuten Einsatz der Frage nach dem Grundsein des Daseins 455
c) Das Verhältnis zur kritischen Dimension von „Sein und Zeit“ 457
d) Die fundamentalontologisch begründete Einheit der Transzendenz und des Transzendentalen 459
e) Die Zeitigung des Selbst in der Transzendenz 462
f) Die Modifikation der transzendentalen Interpretation der Ganzheit des Daseins ... 464
g) Die Welt-„Bildung“ 466

ZWEITES KAPITEL
DIE TRANSZENDENZ ALS URGESCHICHTE UND ALS URHANDLUNG DES DASEINS UND IHRE GESCHICHTLICHEN HINTERGRÜNDE IN DER AUSBILDUNG DES TRANSZENDENTALEN UND SPEKULATIVEN IDEALISMUS 468
a) Die Interpretation der kantischen Leitbegriffe in Heideggers Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft“ als einer Grundlegung der Metaphysik 468
b) Die transzendentale Deduktion Kants als phänomenologische Enthüllung des Wesens der Transzendenz 471
c) Die Konkretion der Transzendenzbildung in der Schematismus-Auslegung 473
d) Der oberste synthetische Grundsatz und das Wesen des Grundes 475
e) Der ontologische Sinn der transzendentalen Einbildungskraft 477
f) „Kant und das Problem der Metaphysik“ als ein Buch Heideggers über Heidegger 480
g) Kants Begriff der „gemeinsamen Wurzel“ der Vermögen, Heideggers Maßstab der ... Auslegung und die Kantüberwindung des frühen spekulativen Idealismus 483
h) Die Bedingungen für den Übergang von Kant zu Fichte am Leitfaden der Ding-an-sich-Problematik 485
i) Die Stellung der produktiven Einbildungskraft bei Fichte und die idealistische

Theorie des Selbstbewußtseins 487
k) Schellings Konstruktion des absoluten Ichs in der „unmittelbaren Erfahrung“ 489
1) Die innere Bauform der transzendentalen Einbildungskraft in ihrer Vermittlung von Bedingten und Unbedingten beim frühen Schelling 491
m) Der spekulative Ursprung der Theorie der Geschichtlichkeit des Geistes im Zusammenhang mit der „Ding-an-sich“ Problematik 493
n) Die Differenz von absolutem Subjekt Wissen und als „Ekstase“, „Reflexion“ und „Streit“ 496
o) Hegels Interpretation der kantischen Einbildungskraft als ursprünglich zweiseitige Identität und als spekulative Idee 499
p) Heideggers Deutung der Einbildungskraft in ihrer Verwandtschaft zu Hegel und als Erfüllung einer Anregung des frühen Schelling 502
q) Grundsätzliche Unterschiede zum spekulativen Idealismus in Heideggers Deutung der Einbildungskraft 506
r) Erste Vorzeichnung des fundamentalontologischen Sinnes des „Endlichkeits“-Begriffes bei Heidegger 508
s) Die Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ als ontologisches Problem in ihrer Entsprechung zur „ontologischen Differenz“ 509
t) Das Ungeklärte und thematisch Unbedachte im Begriff des „Dinges an sich“ bei Kant im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des „Grundes“ 512

DRITTES KAPITEL
INTERPRETATION DER INNEREN GESCHICHTE DES „TRANSZENDENZ“-, „IDEE“- UND „REFLEXIONS“-BEGRIFFES IN SEINER JEWEILIGEN BEDEUTUNG BEI DER GRUNDLEGUNG DER METAPIHYSIK UND TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE ALS VORAUSSETZUNG FÜR DAS VERSTÄNDNIS DER HEIDEGGERSCHEN GRUNDSTELLUNG 515
a) Platos Enthüllung des Seins-Grundes des Seienden im Hypothesis-Verfahren des Logos 515
b) Die fundamentalen Schwächen des begründenden Logos und das Aufheben der „Hypothesis“ im Aufstieg zu einem voraussetzungslosen Anfang und Grund 520
c) Der Ursprung der metaphysischen „Transzendenz“, die Seinsweise der Idee und die rechte Führung der dialektischen Logos-Bewegung als entscheidende Aporien der platonischen Ontologie 525
d) Die Zwiespältigkeiten in der noch offenen „Transzendenz“- und „Ideen“-Problematik Platos als Ermöglichung der Mehrdeutigkeit und Abwandlungsvielfalt innerhalb des Meta-Physischen 532
e) Plotins Deutung des platonischen κόσμος νοητός als Ursprung für die ontologische Ausbildung des „Reflexions“-Begriffes 537
f) Die Bedeutung der Entdeckung des reflexiven Selbstbewußtseins für die Gestalt der abendländischen Metaphysik mit besonderem Rückblick auf Plato 546
g) Die Philosophie im Übergang zur neuzeitlichen Grundstellung am Beispiel der vorstoßenden Formulierungen des Nicolaus Cusanus 531

h) Das Einrücken der Subjektivität in ihren Wesensbezirk und die Verwandlung der „Transzendenz“ im transzendentalen Denken 554
i) Die Vollendung der totalen Reflexionsbewegung im Gedanken des Absoluten und ihre Beziehung zum Christentum und zu „Gott“ 558
k) „Transzendenz“ als reflexiver Überstieg der Subjektivität zu einem immanent gemachten Transzendenten und als vermittelte Selbstbegründung zur Sicherung der Transzendentalität des Denkens 566
1) Die christliche Religion im Bann der idealistischen Metaphysik und die linkshegelianische Religions- und Metaphysik-Kritik 569
m) Die anthropologisch reduzierte Anti-Metaphysik unter den formalen Gesetzen ..... der Metaphysik 576
n) Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung 580
o) Der metaphysische Sinn des Wortes „Gott ist tot“, die Not der leeren Transzendenz und die Wesensfülle des Übermenschen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen .582
p) Einige hermeneutische Voraussetzungen und Unterscheidungen zum rechten Verständnis des Nietzsche-Wortes „Gott ist tot“ als einer Frage an die Grundlagen der Metaphysik 592
q) Falsche und wahre Perspektiven zum umstrittenen Thema: „Der frühe Heidegger und die Theologie“ 598
r) Die Unausweichlichkeit „Transzendenz“ der Heideggerschen und der „ontologischen Differenz“ aus der Vollendung der Vermittlungsproblematik her 606
s) Einige Hinweise zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Heidegger im Ausgang vom Vorwurf der „Säkularisierung“ 614
t) Platos Hypothesis-Verfahren und Heideggers Frage nach dem „Grund“ des Seins des Seienden mit dem Blick auf den fundamentalontologischen Zirkel 617
u) Der „Kreis“ des transzendentalen Idealismus und sein Aufsprengen zum fundamentalontologisch-hermeneutischen „Zirkel“ als der Weg der neuzeitlichen Vernunft und als das Ergebnis ihres eigenen Weges 621
v) Das mißlungene Experiment der reinen Transzendentalphilosophie und die Herkunft der Aporien in „Sein und Zeit“ 623

VIERTES KAPITEL
DIE TRANSZENDENZ ALS MEHRFÄLTIGER GRUND UND DAS DENKEND VOLLBRACHTE ENDE DES TRANSZENDENTALEN RÜCKGANGES IN DAS WESEN DER SUBJEKTIVITÄT 626
a) Die Freiheit als Transzendenz 626
b) Das Wesen des Grundes im Bezirk der Transzendenz 628
c) Das transzendentale Einspielen der Möglichkeiten in Überschwung und Entzug ..629
d) Die überschwingend-entziehende Transzendenz als Grund für die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden und als Ursprung der Frage 631
e) Die Aufhellung des „Satzes vom Grunde“ aus dem Geschehen der Transzendenz 632
f) Die Freiheit als der Grund des Grundes und die darin aufbrechende Abgründigkeit Da-seins 633

g) Das durch Denken vollzogene Ende der transzendentalen Selbstbegründung 636
h) Die offene Frage nach dem Wesen der vollendeten Freiheit und die heimliche Tiefe des Abgrundes 638

SECHSTER ABSCHNITT
DAS EINSCHWINGEN DES FUNDAMENTALONTOLOGISCHEN GRUNDBEZUGES VON SEIN UND SEIENDEM IN SEINEN URSPRÜNGLICHEN HERKUNFTSBEREICH UND EIN RÜCKBLICK AUF EINIGE APORIEN VON „SEIN UND ZEIT“
641

ERSTES KAPITEL
DAS AUFBRECHEN DER WAHREN ONTOLOGISCHEN DIFFERENZ IN DER GRUND-ERFAHRUNG DER ANGST.....643
a) Erörterung zum Einsprung in den rechten Bereich für die Frage nach dem Nichts 643
b) Der fundamentalontologische Weg zur Erfahrung des Nichts selbst 645
c) Die Grundstimmung der Angst in „Was ist Metaphysik?“ und ein Rückblick auf die Ortsbestimmung derselben Analyse in „Sein und Zeit“.....647
d) Das nichtende Nichts im Unterschied zur transzendental-existenzialen Fragestellung.....649
e) Das Nichts als das schlechthin Andere zum Seienden 651
f) Die Offenbarung des Nichts und der volle Enthüllungssinn dieser Offenbarung *für* das Seiende.....653
g) Das Transzendental-Existenziale in der aufgebrochenen Differenz.....654
h) Das einzigartige Zusammenspiel von Identität und Differenz im Unterschied des Seins vom Seienden und ein Vorspiel zum „Ereignis“ 656
i) Der Mensch als „Platzhalter des Nichts“ und als „Hirt des Seins“ 659
k) Zum Verhältnis von Sein und Nichts.....661
l) Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?.....662

ZWEITES KAPITEL
DER WANDEL DES DENKENS VOM VORSTELLEN ZUM ERFAHREN IN SEINEM REICHTUM UND IN SEINER GEFÄHRDUNG 664
a) Das „logische“ Vorstellen des Nichts und die denkende Erfahrung in der Angst ...664
b) Das Zusammengehören von Dasein, Sein und Nichts in der Auslegung als dialektische Selbstvermittlung 667
c) Das Wesende des Seins in einer Interpretation der gegenwendigen Sätze: das Sein west wohl ohne das Seiende – das Sein west nie ohne das Seiende 670
d) Sein als das un-vermittelt Vermittelnde 673
e) Das Sein selbst als das Wesen der Erfahrung und das Verhältnis der denkenden Erfahrung zur Wissenschaft 674
f) Der Weg der Erfahrung und die Methode der Vernunft 675
g) Das Nichtende im Wesen der Erfahrung und die mannigfache Verbergung der

Wahrheit des Seins 676
h) Die abgründig verschiedene Umwendung von Sein und Nichts in Hegels spekulativer Dialektik und in Heideggers endlicher Erfahrung und die daraus folgende Verschiedenheit in der Deutung des „Schmerzes“ 679
i) Die Stimmung des ausfahrenden und des heimgekommenen Denkens 681
k) Die Erfahrung der Geschichte, der Rückgang in den Grund der Metaphysik und die recht verstandene Überwindung der Metaphysik 683
1) Das beginnende Austragen der „Kehre“ und das Problem des Freiwerdens für die Freiheit 688

DRITTES KAPITEL
DAS VERHÄLTNIS VON „SEIN UND ZEIT“ ZUR „KEHRE“ 694
a) Wiederaufnahme der Untersuchungen von „Sein und Zeit“ 694
b) Die ursprüngliche Einheit des Seinssinnes der Sorge in der konstitutiv mächtigen ekstatischen Zeitlichkeit 695
c) Die metaphysische Deutung der Geschichte und Heideggers Einsatzort für die Geschichtlichkeit des Daseins 697
d) Die „Lichtung“ des Da-seins in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeitsekstasen 698
e) Ganzseinkönnen und die Möglichkeitsbedingungen für das geschichtliche Ganzsein 699
f) Die Geschichtlichkeit des Daseins als konkrete Auslegung der eigentlichen Zeitlichkeit 701
g) Die Interpretation des „Augenblicks“ als Höhepunkt von „Sein und Zeit“ 702
h) Das Rätsel des Seins in der Geschichtlichkeit des Daseins und ein Blick auf Kierkegaards Verhältnis zur Geschichte 705
i) Der Historismus und „Sein und Zeit“ 707
k) Sein „und“ Zeit 711
1) Die Frage nach der neutral-apriorischen Geltung der Existenzialien und ihre vielfältigen Hintergründe 713
m) Die Faßlichkeit der Existenzialien und der „existenziale Satz“ 722
n) Ontologische Auslegung, Sprache der Darstellung und die Herrschaft der „Subjektivität“ 724
o) Die innere Problematik eines spekulativen und existenzialen Begriffes als „Aussage“ eines „Vorstellens“ 730
p) Der „existenziale Satz“ in der Kehre 735
q) Der Aufbruch der ontologischen Differenz und das darin geschehende Wortwerden des Seins 737
r) Die vielfache Stiftung der Wahrheit des Seins als „Dichtung“ 739
s) Das Dichterische als „Topologie des Seins“ 744
t) Das Einfache des dichtenden Denkens 751
u) Einige Bemerkungen zum „Neuen“ bei Heidegger 752
v) Zum Gebrauch des Wortes „Mythos“ in Bezug auf den späteren Heidegger 756

w) Der Gott als *eine* Stimme des Geschicks 758
x) Der Übermensch und seine Freiheit 760
y) Huld und Verheißung 761
z) Unterwegs zu einem Gespräch der Theologie mit Martin Heidegger 763

SCHLUSS
VORAUSSETZUNGEN EINER KRITIK AN HEIDEGGER,
DIE FRAGE NACH DER VERBINDLICHKEIT SEINES DENKENS UND
ANSÄTZE FÜR EINE FRUCHTBARE AUSEINANDERSETZUNG
765

ERGÄNZENDE EXKURSE ZUR VORBEREITUNG
VON „SEIN UND ZEIT“
779

EXKURS I
METAPHYSIK, TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE
IN DEN ERSTEN SCHRIFTEN MARTIN HEIDEGGERS (1912-1916) 780
Probleme und Aufgaben zwischen kritischer Transzendentalphilosophie und ontologischer Grundeinstellung – Der Psychologismus und die Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil – Heideggers methodisch-hermeneutische Grundprinzipien für seine Untersuchungen zur mittelalterlichen Philosophie – Durchblick auf die wesentlichen Themen der Habilitationsschrift – Transzendentaler Rückgang auf die fundamentale Problemsphäre der Subjektivität und metaphysisch-teleologische Deutung des Bewußtseins als Grundpfeiler im programmatischen System-Entwurf des jungen Heidegger – Die eigene Struktur des historischen Zeitbegriffes – Zum Verhältnis der ersten Schriften Heideggers zu „Sein und Zeit“ – Zur kritischen Aufnahme von Heideggers ersten Denkversuchen – Die Bedeutung der frühesten Schriften für die Auslegung Heideggers überhaupt

EXKURS II
ZUM PHÄNOMEN-BEGRIFF HUSSERLS UND HEIDEGGERS 798
Der begrifflich explizite Doppelsinn von „Phänomen“ bei Husserl – Phänomen und „Ding an sich“ – Erscheinungsweisen und leibhaft gegebenes Erlebnis – Ursprung und Sinn der Unterscheidung zwischen den beiden Seinsweisen „Immanenz“ und „Transzendenz“ – Orientierung am Modell einer an-sich-seienden Gegebenheit – Das Phänomen als „Vertretung“ – Gründe für die innere Vieldeutigkeit des Phänomen-Begriffes – Die Frage nach der einheitgebenden Konstitution des identisch Gemeinten – Zur Terminologie von „Aktmaterie“ und „Noema“ – Voraussetzungen für das Übergewicht des noetischen Gesichtspunktes in der Phänomenanalyse – Die Bedeutung des Phänomens als intentionales Erlebnis – Die Aporien in der Noema-Noesis-Korrelation – Der besondere Einsatzort des jungen Heidegger: die bedeutungsdifferenzierende Funktion des Materials im weitesten Sinne – Hermeneutische Spielregeln zur Bedeutung des Heideggerschen Ansatzes – Vormethodische Schritte im Blick auf das „reine Ich“ Husserls –

Heideggers Welt-Begriff und die bei Husserl unerledigte Frage nach der Struktur und dem Wesen eines „noematischen“ Gesamtgefüges – Die „Wirklichkeit“ des Phänomens – Die Dimension einer möglichen Ausweitung des Phänomen-Bereiches – Offene Fragen in bezug auf das Phänomen bei Heidegger – Die Probleme um den Phänomen-Begriff als Zeugnis für die fundamentalontologische Grundausrichtung

EXKURS III
DER URSPRUNG DER GESCHICHTLICHKEIT DES DASEINS AUS DER FUNDAMENTALONTOLOGISCHEN INTERPRETATION DER NEUTESTAMENTLICH-CHRISTLICHEN GESCHICHTSERFAHRUNG 817
Die Metaphysik der Geschichte und das christliche Existenzverständnis – Das Neue Testament als Einleitung in die Phänomenologie der Religion – Paulinische Eschatologie und Kairos – Die Plötzlichkeit des Kairos und das menschliche Leben – Die Faktizität des menschlichen Seins und der Anspruch des Kairos – Faktizität und Gleichmut des Daseins bei Paulus und Heidegger – Die verborgene Mächtigkeit dieser Geschichtserfahrung in Heideggers „Sein und Zeit“ – Das Problem einer ontologischen Deutung des christlichen Existenzverständnisses in philosophischer und theologischer Betrachtung – Der Sinn der Formalisierung der konkreten Geschichtserfahrung – Die innere Problematik einer theoretischen Formalisierung von Daseinsphänomenen – Die fundamentalontologische Dimension der Formalisierung des Kairos – Die Geschichtlichkeit als Vorort für eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins – Das wahre „Grund“-Geschehen des hermeneutischen Zirkels – Die Zerstörung der Fundamentalontologie durch falsche Formalisierung – Die Auslegung der christlichen Lebenserfahrung bei Augustinus – Der Gewinn des Begriffes der „Destruktion“ durch die Augustinusdeutung – Die Notwendigkeit der „Destruktion“ und die Herrschaft der Metaphysik – Diltheys „Lebenszusammenhang“ und Heideggers Kritik am ontologischen Personbegriff der neueren Philosophie – Heideggers Auslegung der Zukünftigkeit des Kairos gegen Husserls Lehre von der „Protention“ – Gefahren und Folgen einer Formalisierung von Erfahrung überhaupt – Die Ohnmacht des vorstellenden Denkens und seine Unvermeidbarkeit – Theologische Herkunft und theologische Zukunft

1. BAND

VORWORT 7

INHALTSÜBERSICHT 11

LITERATURVERZEICHNIS 26

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN 46

EINLEITUNG

47

ERSTES KAPITEL
ZUM STAND DER DISKUSSION UM MARTIN HEIDEGGERS WERK 48
a) Der Ausgangspunkt der Interpretation 48
b) Der Wirrwarr der Deutungen 50
c) Die Breitenwirkung und der Einfluß Heideggers 54
d) Um eine sachliche Auseinandersetzung 57
e) Zur Bedeutung des Auslegerstreites 60

ZWEITES KAPITEL
METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN 62
a) Heidegger im Vergleich mit der Tradition 62
b) Die Besinnung auf die geschichtliche Krise der Metaphysik 66
c) Das Bewegungsprinzip des neuzeitlichen Denkens 68
d) Die Problematik der Voraussetzungen des neuzeitlichen Denkens und Martin Heideggers Einsatzort 70
e) Zum Verhältnis von Früh- und Spätwerk 72
f) Besonderheiten der Durchführung 74

HAUPTTEIL

ERSTER ABSCHNITT
DER VERSUCH EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN REINIGUNG DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE DURCH DIE INTENTIONALE ANALYSE EDMUND HUSSERLS

77

ERSTES KAPITEL
DIE KRISE DER METAPHYSIK UND DIE BEDEUTUNG DER FRÜHPHÄNOMENOLOGIE 78
a) Kant und die Revolution der Denkart 78
b) Die kritische Selbstversicherung des Wissens und der skeptische Stillstand 79
c) Der fortschreitende Rückstieg in die unendliche Lebenstiefe des Subjekts 81
d) Der radikale Angriff auf die Metaphysik des Geistes 82
e) Husserls erstes Bemühen um die Ursprünglichkeit der Erkenntnis 84
f) Erste Vorzeichnung der Intentionalität 85
g) Ungelöste Fragen der Frühzeit und der Übergang zur transzendentalen Phänomenologie 90

ZWEITES KAPITEL
DIE VERTIEFENDE EINBEZIEHUNG DER SUBJEKTIVITÄT IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE ANALYSE 92
a) Vom Sinn der „Konstitution“ 92
b) Die zeitliche Konstitution und die absolute Subjektivität 93
c) Die Interpretation der kopernikanischen Wendung bei Husserl 94
d) Die Bedeutung der Epoche und der Reduktion 96
e) Die Auslegung des Dingbereiches und die reiche Variabilität der Intentionalität 97
f) Die Erweiterung des „Transzendentalen“ und Husserls Kritik an der bisherigen Philosophie 99

DRITTES KAPITEL
DIE STRUKTURALE EINHEIT DES PHÄNOMENOLOGISCHEN SUBJEKTS UND DIE KENNZEICHNUNG DER TRANSZENDENTALEN SPHÄRE 102
a) Die Gewinnung der transzendentalen Einstellung und die Einheit des Bewußtseins 102
b) Der Aufstieg zur eidetischen Reduktion 103
c) Immanente und transzendente Wesen 105
d) Einklammerung der lebensgeschichtlich fixierten Elemente und die Reinheit der Ursphäre 106
e) Die steigende Rätselhaftigkeit der transzendentalen Subjektivität 107
f) Das Ausschalten der Weltzugehörigkeit 108
g) Die passive Konstitution in der lebendig strömenden Gegenwart als Ursynthese ..111
h) Der einheitliche Strom des transzendentalen Lebens 112

ZWEITER ABSCHNITT
DIE GRUNDLEGENDE STELLUNG HEIDEGGERS INNERHALB DER TRANSZENDENTALEN PROBLEMATIK UND IHRE DIENSTSTELLUNG FÜR DIE GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE

114

ERSTES KAPITEL
DIE GRUND-APORIEN HUSSERLS IN DER TRANSZENDENTALEN ERFAHRUNG EINES VORGEGENSTÄNDLICHEN KONSTITUTIVUMS 115
a) Vom Sinn der Kritik hinsichtlich der Fragwürdigkeit der transzendentalen Subjektivität 115
b) Das absolute Ego als Ursprung und als Voraussetzung „des“ Subjektiven 117
c) Das Problem der „Setzung“ und die Krise des Transzendentalen 120
d) Die absolute Begründung der Wissenschaft und die Forderung nach vollkommener Reinheit von Positivität 122
e) Das Verhängnis der Subjektivität durch den Zerfall der Seinsbereiche 124
f) Der beherrschende Vorrang des Thematischen in der Frage nach der konstitutiven Erfahrung 126
g) Der Anfang der absoluten Begründung als reflexiver Willensentschluß 128
h) Geschichtliche Selbsterhellung der Vernunft als Annäherung an die im Unendlichen liegende Idee der Welt 129
i) Die Frage nach dem Ort des Transzendentalen 130

ZWEITES KAPITEL
DIE FRAGE NACH DER SEINSART DES MENSCHEN UND IHR VERHÄLTNIS ZUR TRANSZENDENTALEN AKTIVITÄT 132
a) Der Mensch als Zwischenwesen in der Metaphysik 132
b) Vermittlung von Ontologie und „Transzendentalphilosophie“ in der Monade 133
c) Der Wandel in der Weltstellung des Menschen und die Perspektivität 135
d) „Metaphysik der Subjektivität“ 136
e) Die verzweifelte Suche nach der Wesenseinheit des Menschen 138
f) Transzendentale Konstitution *und* Seinsweise des Subjekts als Problem 141
g) Der zerstörte Weltglaube und das weltlose Subjekt 142
h) „Existenz“ als Wesen des Subjekts 143
i) Radikalisierung und Zuspitzung der Transzendentalität 146

DRITTES KAPITEL
DER RÜCKGANG IN DEN GRUND DER INTENTIONALITÄT UND DIE NOTWENDIGKEIT DER SEINSFRAGE 148
a) Die Bedeutung der Intentionalität hinsichtlich des Wandels des „Erkennens“ als Vorstellen 148

b) Der Total-Horizont der Intentionalität und das „Sein“ 150
c) Die Ausarbeitung der Seinsfrage als Explikation des Daseins 152
d) Der Bereich des Begriffs, der Entwurf der Wissenschaften und der Gesamt-Entwurf von Sein 153
e) Die Frage nach dem gliedernden Prinzip des Kontextes der Intentionalität 157
f) Zwiespältigkeiten und Rätsel in den leitenden Grundbegriffen der intentionalen Analyse 160
g) Das phänomenologische Vordringen Husserls zum Vorgegenständlichen und das Problem der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität 162
h) Die Vorbereitung von „Sein und Zeit“ als Auseinandersetzung mit den Aporien Husserls 164
i) Die Art der Bindung Heideggers an die philosophische Tradition 165
k) Das Überfragen der Subjektivität auf das seinsverstehende Da-sein hin 167

VIERTES KAPITEL
DAS SEIN DES DASEINS ALS FUNDAMENT IN DER ONTOLOGISCHEN GRUNDFRAGE 171
a) Die Fragemöglichkeit der Frage nach dem Sein 171
b) Zur ontologischen Interpretation des Daseins (Existenz) 173
c) Existenziale Analytik *und* Fundamentalontologie 174
d) Das Verhältnis der Analytik des Daseins zur Fundamentalontologie im Spiegel ihrer begrifflichen Darlegung 176
e) Die vielfachen Grenzen der Daseinsanalyse und ihre Mißverständnisse 177
f) Das existenzial interpretierte Dasein als Fundament (Grund) 180
g) Dasein als Grundlage und der Sinn der „Vorläufigkeit“ der existenzialen Analysen 185
h) Das sachgebotene Verständnis der existenzialen Analytik und die wahre Deutung der „Kehre“ 188
i) Der entscheidende Ort für eine mögliche Krise der Fundamentalontologie 192

DRITTER ABSCHNITT
DIE METHODISCHEN IMPLIKATIONEN DER FUNDAMENTALONTOLOGIE
196

ERSTES KAPITEL
ABGRENZUNG UND ABSCHIRMUNG FÜR DEN ANGEMESSENEN EINSATZ DER EXISTENZIALEN ANALYTIK 196

a) Die Notwendigkeit für die methodisch rechte Vorgabe des Daseins 198
b) Ontologische Explikation und Unthematisches (Vor-ontologisches) 200

c) Grund und Reichweite des methodischen Verdachts gegen die vorontologische Auslegung 204
d) Verschiedene Ursprünglichkeit der existenziellen Wahrheit und der existenzialen Auslegung 204
e) Die kritische Funktion der Fundamentalontologie gegenüber den Wissenschaften 205

ZWEITES KAPITEL
DIE PHÄNOMENOLOGISCHE DESKRIPTION IN DER EXISTENZIAL-ANALYSE ALS HERMENEUTIK DES DASEINS INEINS MIT DER FUNDAMENTAL-ONTOLOGISCHEN „DESTRUKTION“ 208

a) Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription als Hermeneutik 208
b) Verstehen als hermeneutischer Grundbegriff 211
c) Zur Vorgeschichte des Heideggerschen Begriffs der Hermeneutik 212
d) Der philosophische Ort der allgemeinen Hermeneutik und die Seinsfrage 214
e) Der Rückgang auf die genuine Auslegung der Fundamente der überkommenen Ontologie 216
f) Die hermeneutische Erschließung der ontologischen Grunderfahrungen im Element der Sprache 219
g) Die konkrete Durchführung der „Destruktion“ 220
h) Weltauslegung im Medium der Sprache des „natürlichen“ Daseins 223

DRITTES KAPITEL
DER EIGENARTIGE BEWEGUNGSGANG DES FUNDAMENTALONTOLOGI-SCHEN GRUND-ENWURFS IN SEINEM WESEN UND SEINEN FOLGEN 225

a) Die existenziale Analyse als echte philosophische „Empirie“ 225
b) Die Einheit der Strukturmomente des Daseins in der „Gleichursprünglichkeit“ 228
c) Gleichursprünglichkeit der Seinscharaktere als methodischer Leitbegriff für den Verlauf der fundamentalontologischen Interpretation 231
d) Die Problematik im „Voraus-setzen“ von Sein 234
e) Die fundamentalontologische Dimension des transzendental-existenzialanalytischen Ansatzes als einer vorläufigen Hypothesis 236
f) Die Notwendigkeit des fundamentalontologischen „Zirkels“ und der fortschreitende Entwurf in seiner sich rückläufig begründenden Struktur 238
g) Die vertiefte Deutung der Vorläufigkeit der in „Sein und Zeit I“ dargelegten Analysen und die wahre Bedeutung der fragmentarischen Struktur 240
h) Die fragwürdigen Voraussetzungen beim Versuch einer „immanenten Kritik“ Heideggers 245
i) Verwandlung der „immanenten Kritik“ als hermeneutisch notwendige Entsprechung zu Heideggers Denk-Weg 247

VIERTES KAPITEL
DAS VERSCHIEDENE VERSTÄNDNIS DER PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE UND DIE WEITEREN GRÜNDE FÜR DIE WACHSENDE ENTFREMDUNG ZWISCHEN HUSSERL UND HEIDEGGER 250

a) Die ursprüngliche und mit zeitgenössischen Denkern unvergleichliche Radikalität der fundamentalontologischen Konzeption 250
b) Die phänomenologische Methode im Verständnis Martin Heideggers und der kritische Ort im Verhältnis zu Husserl 252
c) Heideggers erfolgreiche „Wirkung“ und die beginnende Vereinsamung Husserls .255
d) Heideggers implizite Kritik in „Sein und Zeit“ an den Grundlagen der transzendentalen Phänomenologie 256
e) Husserls philosophiegeschichtliches Selbstverständnis 258
f) Heideggers Rückgang auf die antike Philosophie in seiner mehrfachen Bedeutung 259
g) Die Rückfügung der Phänomenologie in die abendländische Philosophie und ihre daraus entspringende „Möglichkeit“ 261
h) Husserls Wende zur verschärften Kritik an Heidegger 262
i) Zunehmende Vereinsamung und kaum überbrückbare Entfremdung in Husserls Kritik an Heidegger 264
k) Heideggers Fragen an Husserl 265

VIERTER ABSCHNITT
EINSATZ, GANG UND ERSTE APORIEN IN DER KONKRETEN AUSLEGUNG DES SEINSVERSTEHENDEN DASEINS
268

ERSTES KAPITEL
DIE GEWINNUNG DER RICHTIGEN VORGABE DES DASEINS IN DER INTERPRETATION ALS IN-DER-WELT-SEIN 270
a) Die phänomenologische Bewegung und die Versuche zur Wiedergewinnung des „natürlich-menschlichen Weltbegriffs“ 270
b) Ursprüngliche Unmittelbarkeit und echte Korrelation von „Welt“ und „Ich“ als Grundproblem des Weltbegriffs 273
c) Husserls Zuwendung zur „Lebenswelt“ und die weitreichende Bedeutung der Thematisierung unreflektiert-verborgener Voraussetzungen 276
d) Ursprung, Sinn und Einheit des Heideggerschen Weltbegriffs 279
e) Der Wandel in der Deutung des unmittelbaren „Gegebenseins“ und „An-sich-seins“ des Seienden 282
f) Das Aufleuchten der Welt 284
g) Die Bedeutung der Alltäglichkeitsanalyse für die Interpretation des „Gegebenen“ 286

h) Ichheit und ontologische Verfassung 287
i) Das Mitsein zu den Anderen und die Herrschaft des Man als Seinsentlastung des Daseins 299
k) Allgemeine Vorzeichnung der Beziehung des Daseins zur Welt 292
l) Das alltägliche Sein des Daseins und die eigentliche Existenz 293
m) Die Stellung der Alltäglichkeitsanalyse in der transzendental-hypothetisch durchgeführten Fundamentalontologie 294
n) Die Deutung der „Existenz“ als „Wesen“, „Seinsweise“ und „Seinsverhältnis“ des Daseins 297

ZWEITES KAPITEL
DIE PHÄNOMENOLOGISCHE KRITIK DER „REFLEXION“ IN DER HERMENEUTISCHEN FUNDAMENTALANALYSE DES DASEINS 300
a) Zur Destruktion des „theoretischen“ Erkennens der „Welt“ 300
b) Welt, Geist und Geschichte bei Hegel im Blick auf das In-der-Welt-sein 305
c) Erschließung der Räumlichkeit des Daseins in den Grundzügen 308
d) Die Bedeutungsmannigfaltigkeit des Wortes „Vorhandenheit“ als Beispiel für die Struktur und Deutung eines transzendental-existenzialen Begriffs überhaupt 314
e) Die Stellung des Besorgens und der Zuhandenheit in der Existenzial-Analyse 323
f) Die Bestimmung der „Natur“ und des „Lebens“ innerhalb des transzendental-existenzial interpretierten Daseins und die darin anhebende Vorbereitung des späteren Leitwortes „Erde“ 327
g) Die kritischen Aspekte der Faktizität im Denken des 19. Jahrhunderts und Heideggers Abhebung davon in einer wiederholten Kritik der „metaphysischen“ Grundstellung überhaupt 338
h) Die Faktizität des Daseins in den konstitutiven Charakteren der „Stimmung“, „Last“ und „Überantwortung“ 345
i) Verstehen als enthüllendes Entwerfen und ursprüngliche Vollzugsweise des Daseins 355
k) Die Möglichkeit von Verstehen überhaupt und die existenziale Dimension des Sinnes von Sein 361
1) Dasein als Einheit des „geworfenen Entwurfs“ und die Frage nach seiner Herkunft 366
m) Die Analyse des alltäglichen Seins des Daseins und der daraus gewonnene Begriff der existenzialen Bewegung 371
n) Die Phänomene der Verstellung und Verdeckung, ihr Bezug zur Kantischen Lehre vom „transzendentalen Schein“ und die wesenhafte Zweideutigkeit der Verbergung 378
o) Die ursprüngliche Lichtung und Er schlossenheit des Daseins, der „Bezug“ der Wahrheit auf das Dasein, das Problem der „Voraussetzung“ und die „Grenze“ der vorbereitenden Fundamentalanalyse 386

DRITTES KAPITEL
DIE FRAGE NACH DER GANZHEIT DES DASEINS UND DIE DARIN AUFTRETENDEN APORIEN IM GESAMTENTWURF VON „SEIN UND ZEIT“ 396
a) Die formal-existenziale Einheit des Seins des Daseins als Sorge 396
b) Das Dasein in der vereinfachten Weise seiner „Grund“-Befindlichkeit 499
c) Die Bedeutung der Fragen nach der formalen *Ganzheit,* dem *Ganzseinkönnen* und dem *Ganzsein* des Daseins 403
d) Zum Sinn und angemessenen Verständnis der Analysen des eigentlichen Ganzseinkönnens 407
e) Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins ..410
f) Die ontisch-existenzielle Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins 414
g) Der „Grund“-Charakter des Daseins in der ontischen Möglichkeit des Ganzseinkönnens 416
h) Entschlossenheit zum faktischen Ganzseinkönnen 418
i) Die Ständigkeit des Selbst und der Seinssinn der Sorge 420
k) Zum kritischen Verständnis des „Seins zum Tode“ 421
l) Die fundamentale Aporie 424

FÜNFTER ABSCHNITT

Die Schwierigkeiten bei der Begründung der Fundamentalontologie im Lichte der inneren Geschichte der klassischen und neuzeitlichen Metaphysik

Der fundamentalontologische Leitentwurf von „Sein und Zeit“, wie wir ihn bisher erläutert haben, geriet in eine kritische Engführung, die den Sinn des gesamten Unternehmens zu gefährden scheint. Wenn man in dem Abbruch des Versuches bereits die Einsicht in diese Not vermutet, darf man auch erwarten, daß die nächsten Untersuchungen in ihrer hauptsächlichen Tendenz eine Korrektur dieser störenden Faktoren anstreben werden. In der Tat bringt „Vom Wesen des Grundes“ die führenden Begriffe von „Sein und Zeit“ stärker und radikaler auf ihre fundamentalontologische Funktion zurück. Transzendenz und Transzendentalität im herkömmlichen Sinne vereinigen sich von ihrem jeweiligen Wesen her noch tiefer, so daß der einzigartige „Bezug“, den der hermeneutische Zirkel zum Ausdruck bringt, zuverlässiger gewahrt bleibt. Die Interpretation der Kantischen Kritik als einer Grundlegung der Metaphysik öffnet dem aufmerksamen Betrachter ein ganz neues Feld der Untersuchung: Heideggers Rückgang auf die transzendentale Einbildungskraft als Ursprungsdimension dieser Begründung der Ontologie steht – trotz aller Gegenläufigkeit in nicht unwesentlichen Punkten – in einer bisher m.W. kaum erblickten Nachbarschaft zu den Versuchen der Kantüberwindung, die im frühen spekulativen Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel versucht wurden. Die gleichzeitig notwendig gewordene Exposition der kantischen und idealistischen Problematik um das „Ding an sich“ ermöglicht ein Eindringen in die tiefen Gründe für die Genesis des „Geschichtlichen“ und der modernen „Dialektik“, insofern diese von Fichte an fundamental gewordenen Begriffe einen spekulativ bedeutsamen Platz einnehmen müssen, nachdem die Lösung aus dem Kantischen Rahmen einen fast völligen Neubau der Philosophie veranlassen mußte. Nicht bloß eine genauere Deutung des Verhältnisses zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ führt uns vorbereitend zum Begriff der „ontologischen Differenz“, sondern die idealistische Fassung der Differenz *und* Einheit von absolutem Subjekt und Wissen, die Auslegung des „Absoluten“ und vor allem der Begriff der „zweiseitigen Identität“ führen im Zusammenhang mit anderen Phänomenen näher an den Ursprung dieses „Unterschiedes“ heran. Durch die Krise des Deutschen Idealismus und den „Verwesungsprozeß“ des absoluten Geistes wurde die Einheit und die Identität der gegenstrebigen Bestimmungen aufgelöst, so daß für die weitere ontologische Arbeit eine Zweiseitigkeit aus einer zusammengehörigen Entgegensetzung bestehen bleibt, deren Ganzheit und Synthese zwar auseinandergefallen ist, aber doch noch in der Zerrissenheit aufeinander so verweisen, daß keine der beiden „Seiten“ ohne die andere sein kann. In der Notwendigkeit einer „Entgegensetzung“ überhaupt von seiten der endlichen Subjektivität sieht Heidegger eine Möglichkeit, das Wesen des Da-seins grundlegend zu umgrenzen. Die knapp skizzierte Problemlage umreißt in einer ersten Vorzeichnung die notwendige Aufhellung dieses in der Entgegensetzung waltenden „Streites“, den Heidegger unter dem Begriff der „ontologischen Differenz“ sachlich zum Austrag bringen wird. Nun bleibt es aber dennoch unverständlich, wie Heidegger den bisherigen Begriff der „Transzendenz“ in seiner herkömmlichen Bedeutung so

verschieben kann, daß er zusammenfällt mit „Welt-Bildung“ und „Seinsverständnis“. Vor allem wird dabei auch die Frage nach der Begründung in einem Absoluten aufgeworfen werden müssen. Im Zuge der inneren Geschichte des Transzendenz- und Ideenproblems kann vielleicht sichtbar werden, warum die erwähnte Bewegung der Grundbegriffe erfolgt. Das platonische „Hypothesis“-Verfahren eröffnet uns nicht nur den Zugang zur „Transzendenz“ in ihrem Ursprung, sondern verweist in einer gewissen Entsprechung auf unser „Grund“-Problem im Sinne eines „hypothetischen“ Grundes. Im engsten Kontakt mit der Transzendenz-Problematik steht der Ursprung und der Sinn der „Reflexion“. Im Verfolgen dieser leitenden Begriffe soll die innere Differenzierungsvielfalt des auf den ersten Blick einheitlich entworfenen platonischen Grundgefüges so verfolgt werden, daß durch die größten Verwandlungen und Abstürze, Umkehrungen und Brüche hindurch die Frage nach der Begründung der Metaphysik in ihrer gemeinsamen formalen Struktur zum Vorschein kommt. Erst aus dieser Gesamt-Bewegung wird deutlich, wie die „ontologische Differenz“ bei Heidegger zu ihrer nunmehr bestimmten Ausprägung kommen kann. Die Schwierigkeit in der Begründung der Ontologie erweist sich als ein Komplex von Fragen und Aporien, die unter streng „metaphysischen“, „theologischen“, „christlich-religiösen“ und vor allem auch „fundamental-ontologischen“ Gesichtspunkten untersucht werden muß. Aus der so verstandenen Analyse her wird denn auch nicht nur der Ort Martin Heideggers in der Geschichte des Denkens besser hervortreten, sondern es wird offenbar werden, daß die Krise von „Sein und Zeit“ nur die aus verschiedenen Gründen übermächtig gewordene Zwiespältigkeit jeder bisherigen Metaphysik und Ontologie darstellt. Obwohl die Fundamentalontologie *prinzipiell* dem auch ihr drohenden Verhängnis ausweichen konnte, wurde sie in ihrer *Durchführung* als existenziale Analytik um so härter geschlagen. Nach dieser Einsicht in die Motive für die entsprechende Fassung des Heideggerschen Transzendenz-Begriffes wird auch begreiflich, daß ein erster Anlauf den Abgrund dieser Problematik nicht auf einmal überspringen konnte. Insofern fügt sich „Sein und Zeit“ in einer echten Weise in die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ein. Das Wesen des Grundes wird nun in einer erneuten fundamentalontologischen Besinnung aus der Zusammengehörigkeit von Freiheit, Wahrheit und Möglichkeit bestimmt, die selbst wiederum im Bezirk der Transzendenz angesiedelt wird. Die Frage nach dem Wesen des Grundes wird folgerichtig zu unserer Transzendenz- und Ideengeschichte und zum „Transzendenz“-Problem Heideggers. Die Freiheit als einheitliche Bestimmung der verschiedenen Weisen des Gründens ist der Grund des Grundes und als dieser der „Abgrund“, der nicht mehr einholbar ist. Die sachgemäße Interpretation kann darstellen, wie diese „Abgründigkeit“ des Daseins einerseits den Gang der transzendentalen Selbstbegründung an ein inneres Ende seiner selbst bringt, darin jegliches weitere Fragen und Denken zum Stillstand kommen muß, – wie aber dieser Abgrund als sinngebender und gründender Bereich der Freiheit nicht mehr in dem allein verfügenden Besitz des Daseins beruht, sondern mindestens hierin auf weitere Fragen hinweist.

Das Denken Heideggers kommt nach dem Durchlaufen dieser Fragen an einen wichtigen Ort, wo sich die Wege scheiden. Im weiteren Eindringen in den Denkweg Heideggers wird man die hier ausstehenden Fragen und Unsicherheiten ständig vor Augen haben müssen; sonst ist eine Entscheidung über das Denken „vor“ und „nach“ der „Kehre“ absolut unmöglich. Das spätere Denken bleibt sicher unverstanden.

Jede wesentliche Bewegung der Geschichte greift tief zurück in ihre von weither

kommende Vergangenheit. Der Rang eines philosophischen Denkens hängt nicht zuletzt grundlegend davon ab, wieweit sich das Gespräch der Kraft und Unkraft der Überlieferung ausgesetzt hat. Es ist freilich aber auch ein Maßstab für eine Philosophie, wie weit sie dem Reichtum der Geschichte gerecht wird. Jeder Rückgang in die gewesenen Aufenthalte kann auch ein schreckliches Unwesen treiben, wenn ein totalitärer Wille seinen eigenen Anspruch in die Geschichte hineinprojiziert, um auch dort nur noch sich selbst zu finden. Der Willkür und der Unsachlichkeit sind hier Tür und Tor geöffnet; die relativ geschlossene Sicht und Deutung einer Epoche oder der ganzen Geschichte wirkt ohnehin immer bezaubernd. Jede sogenannte geistesgeschichtliche „Beweisführung" steht in ihrem eigenen Dilemma. Auch wenn die Belege in reicher Zahl gegeben sind, ist noch nicht die Wahrheit der damit zu erhärtenden „These" verbürgt. Das Auffinden der „Belege" ist z.B. selbst schon oft genug eine gewisse Glückssache. Die Auswahl selbst steht vielleicht schon unter der vorgefaßten Leitidee.

Diese grundsätzlichen Vorbehalte muß ein wahrhaft offenes und ehrliches Denken wohl immer machen, ohne damit an Verbindlichkeit zu verlieren. Diese „Bedenken" gelten in einem besonderen Maße für das dritte Kapitel des vorliegenden Abschnittes. Vieles fehlt absichtlich, manche Dinge sind bestimmt übersehen oder unbekannt, diese oder jene Perspektive mag sich dem Verfasser „zufällig" aufgedrängt haben. Dennoch beansprucht dieser Teil in seiner Weise besondere Aufmerksamkeit, weil nur unter der Annahme der darin gemachten oder mindestens ähnlicher „Voraussetzungen" die freilich korrigiert, verbessert und bereichert werden müßten, Heideggers Denken in der ihm eigenen Notwendigkeit verstanden werden kann. Wer also einzelne Einwände dagegen beibringt, die wirklich aus dem im Gespräch befindlichen Sachverhalt stammen, muß sich noch prüfen, ob sie die leitenden Ideen *wesentlich* berichtigen. Wer z.B. meint, der Verzicht auf die aristotelische Tradition sei der Hauptmangel dieser „Erörterung", möge einmal bedenken, ob das Grundgefüge der abendländischen Metaphysik trotz Aristoteles im formalen Aufriß nicht doch „platonisch" bzw. „neuplatonisch-platonistisch" bleibt. Schließlich macht auch Aristoteles Platos „Chorismos" nicht wieder rückgängig. Endlich ist es heute unmöglich geworden, in einer geschichtlich haltbaren Weise in *einem* Atemzug von dem „scholastisch-aristotelischen" Denken zu sprechen. Die letzten Jahre zeigen übrigens, wie unsicher die Forschung sich heute z.B. angesichts der aristotelischen „Theologie" verhält. Wer in seiner Aristoteles-Deutung natürlich von vornherein schon unter scholastischen, kantianischen, hegelianischen „Vor-Urteilen" steht, ohne auf diese fundamentale hermeneutische Schwierigkeit eingehen zu können und zu wollen, wird den später zu gebenden Durchblick in die innere Geschichte des Ideen- und Transzendenzproblems nur für einen „Pfusch" ansehen können. Wer so denken wird, soll sich aber vielleicht noch fragen, ob er dem sachlich hier auftauchenden Problem um die Begründung der Ontologie und um die Seinsweise einer metaphysisch verstandenen Transzendenz und den damit zusammenhängenden Fragen überhaupt entgegenkommt und noch bereit ist, die damit zusammenhängenden Fragen zu hören. Dann wird dieses Kapitel bei allen möglichen Anfechtungen doch nicht ganz umsonst sein. Sein Zweck wäre auch dann erfüllt, weil es ja am Ende nur die Augen öffnen soll für die Dringlichkeit der Heideggerschen *Fragen,* auch wenn man den „Lösungen" des Freiburger Denkers nicht zustimmen will und die Gefolgschaft nicht übernehmen kann. Für das methodische Verständnis dieser folgenden Ausführungen im zweiten und

dritten Kapitel ist eine eingehende Auseinandersetzung mit den in unserer „Einleitung“ skizzierten Prinzipien unerläßlich. Die im „Schlußwort“ wiederaufgenommenen Fragen zeigen, daß mir die hier aufbrechenden Aporien nicht gleichgültig sind, gerade dann, wenn der konkrete Vollzug der Erörterung und die Anstrengung der Erläuterung ihre eigene „Sicherheit“ fordern und im rücksichtslosen Fortschritt die bedrängenden Schwierigkeiten zu verdecken scheinen.

ERSTES KAPITEL

Die revidierte Fassung der Frage nach der Transzendenz, dem Grund und der Ganzheit des Daseins

Die Verengung des fundamentalontologischen Ansatzes in einer übersteigerten Phase des transzendentalen Moments brachte den Leitentwurf von „Sein und Zeit“ bei der konsequenten Durchführung in eine ernste Krise. Zentraler Punkt der darin zu Tage tretenden Probleme ist der entscheidende Ort, an dem das Sein seine Begründung findet. Wir nennen diese Aporie kurz das Problem des Grundes. Wie kann die verhärtete Position von „Sein und Zeit“ aufgelockert werden? Zeigt sich diese Revision in einer Bewegung der fundamentalontologischen Grundbegriffe? Wie verhält sich „Vom Wesen des Grundes“ zu den tragenden Begriffen von „Sein und Zeit“?

a) Stellung und Sinn der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“

Die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ und bildet einen Beitrag für die im Jahre 1929 erschienene Festschrift zum 70. Geburtstag Edmund Husserls. Sachlich schließt dieser kleine Versuch an die Problematik von „Sein und Zeit“ an[1]. Wir haben früher sichtbar gemacht, wie man Heideggers *Frage* nach dem Seinsverständnis verstehen kann als eine Überhöhung der transzendentalen Frageweise, wie sie vor allem Edmund Husserl selbst ausbildete. Heidegger überfragt die Subjektivität auf das seinsverstehende Dasein hin. Die Aporien in der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität, in der strukturalen Einheit des phänomenologischen Ichs, im Begriff der „passiven Konstitution“, im Verhältnis des transzendentalen Lebens zur Subjektivität, im Ansatz des „absoluten Ego“ als eines „Ersten“ usw. kreisten ja bereits um das „Wesen des Grundes“. Die Frage nach dem „Ort“ des Transzendentalen markiert die Grundverlegenheit. Wir verfolgten Heideggers Ringen mit diesen Schwierigkeiten: der Begriff des „Daseins“, die existenziale Struktur des Daseins, die „Gleichursprünglichkeit“ der Strukturmomente des Daseins, die Idee der Fundamentalontologie, das existenzial interpretierte Dasein als Fundament (Grund) für das Sein, die besondere Struktur dieses transzendental-existenzialanalytischen Charakters des Daseins als einer vorläufigen Hypothesis innerhalb der fundamentalontologischen Dimension; schließlich zeigte sich uns die Zuspitzung dieser Problematik im konkreten Nachvollzug der Analysen von „Sein und Zeit“.

Husserl selbst sah, daß er auf dem Feld seiner phänomenologischen Untersuchungen das Problem des Grundes nicht zureichend stellen konnte. „Die Frage des natürlich eingestellten Menschen nach dem Grunde des Faktums dieser Welt wird in der transzendentalen Inneneinstellung zur Frage nach dem Grunde des Seins dieser faktischen Subjektivitäten und der faktisch in ihnen sich vollziehenden Konstitution der Welt, darin beschlossen aller faktisch erfüllten Bedingungen der Möglichkeit solcher Konstitution.

---

[1] Das wird äußerlich schon deutlich durch die Verweise an den entscheidenden Stellen: WG 12 Anm. 11, WG 13 Anm. 12, 13, WG 16 Anm. 15, WG 36 Anm. 55, WG 39 Anm. 56 und WG 42 Anm. 59 bringen eine erste Entgegnung auf verschiedene Einwände gegen „Sein und Zeit“.

Welchen Sinn der hier spielende Begriff des ‚Grundes' haben kann und was es sein kann, das uns an diesem Faktum nicht befriedigt ruhen läßt, das ist eine neue Frage, die auf eine höhere Stufe transzendentaler Forschung verweist"[2]. Wenn man also das Gespräch Heideggers mit Husserl im Auge behält, wird man sagen dürfen, daß die Festgabe Heideggers gerade einen Ort des Denkens einnimmt, der Husserl die Mächtigkeit und Weite des Heideggerschen Ansatzes an einem Sachverhalt aufzeigen konnte, an dem er selbst nach obigem Text offenbar sehr deutlich interessiert war[3]. Heidegger selbst geht ja auch ausdrücklich auf Fragen Husserls ein[4].

Man wird nicht sagen können, die kleine Schrift Martin Heideggers sei bisher entsprechend gewürdigt worden im Zusammenhang des Versuchs der Fundamentalontologie. Die starke Konzentration auf den Welt-Begriff verführte oft genug den Leser, den Angriff auf die traditionelle Theologie für das wesentliche Herzstück zu halten[5]. Deswegen wird auch heute noch diese Schrift begeistert zitiert, wo man eine „theologia nova"[6] eines angeblich völlig neuen Stiles unternimmt. In gewisser Weise ist das spätere Buch „Der Satz vom Grund" (Vorlesungen an der Universität Freiburg i.Br. im Wintersemester 1955/56 mit einem thematisch dazugehörenden Vortrag aus dem Jahr 1956) dieselbe Besinnung, die sich aus einem gewandelten Aufenthalt desselben Denk-Weges noch einmal auf den Topos „Grund" einläßt[7]. Obwohl die Darlegungen aus dem Jahre 1929 „richtig"[8] blieben, führten sie in die Irre[9]. Doch wurde diese Irre zum größten Teil falsch verstanden, obgleich Heidegger eine sehr deutliche Interpretation anfügte[10]. Wie

---

2 Erste Philosophie, Erster Teil (Husserliana VII) S. 220.

3 Es kann offenbleiben, ob sich Husserl öfters über dieses Problem so deutlich aussprach in jenen Jahren (der Satz stammt aus einer Vorlesung der Jahre 1923/1924); ebenso, ob Heidegger selbst das Manuskript dieser Abhandlungen kannte.

4 Vgl. dafür WG 16 (Intentionalität, in SZ ist m.W. nur S. 363 Anm. 1 davon deutlich die Rede); vgl. dann z.B. WG 17: „... Eine daraus erst ableitbare Frage ist dann die über das Ursprungsverhältnis von transzendentaler und formaler Logik bzw. das Recht einer solchen Unterscheidung überhaupt." Im Jahre 1929 erschien ja Husserls „Formale und transzendentale Logik"!

5 Vgl. z.B. aus den früheren Besprechungen H. Knittermeyer in der Theologischen Literatur-Zeitung 56 (1931), Sp. 279-284, bes. Sp. 283: „Die Theologie ist hier *wirklich* angegriffen ... Sie ist so entscheidend angegriffen, wie vielleicht kaum je. Denn dieser Angriff ist nicht von einer theoretischen Position her erfolgt, sondern durch das transzendentale Verständnis des Seins selbst eingeleitet."

6 Vgl. neuerdings H. Buhr in: Walter Bröcker-Heinrich Buhr, Zur Theologie des Geistes, Pfullingen 1960, S. 51: „Vielleicht wird man lernen müssen, alle Vorstellungen, welche sich die Hoffnung von der Zukunft des Menschen gemacht hat und macht, neu zu überdenken. Unwiderlegbar, so scheint es mir, hat Heidegger in seiner schönsten Schrift (Vom Wesen des Grundes – Festschrift für Edmund Husserl) erwiesen, daß es ‚Transzendenz' im Sinn der metaphysischen Theologie und Philosophie nicht gibt, sondern daß der Mensch transzendierend eine Welt hat [sic!], daß er als solcher in der Welt ist." – Nur im Rahmen einer – unsere Erörterungen freilich voraussetzenden – grundsätzlichen, sehr mühevollen und schwierigen Untersuchung über Heideggers Beziehung zur Theologie bzw. zum Glauben könnte die Frage entschieden werden, wieweit sich die z.T. sehr extremen Ausführungen Bröckers und Buhrs noch auf Heidegger berufen können. Im übrigen sind viele Einzelbehauptungen sehr problematisch, z.T. vollkommen unhaltbar (vgl. Bröckers exegetische Auslassungen S. 61ff.). Dennoch versagten m.W. fast alle Rezensenten, die sich bisher mit dem Buch beschäftigten, gegenüber der wahren Problematik die dieser Versuch *auch* mitbringt.

7 Vgl. zum Begriff des „topos" die Einleitung (Zweites Kapitel) und die dort angeführten Aufsätze von Otto Pöggeler.

8 SG 84.

9 Ebd.

10 Vgl. SG 84-90. Auf die Bedeutung dieser Erläuterung Heideggers wird an entsprechender Stelle einzugehen sein.

sehr sich Heideggers Verhältnis zu diesem Versuch auf seinem Denkweg auch verändert haben mag[11] und wie sehr diese Schrift auch hinter dem Maß zurückbleiben kann und auch zurückgeblieben ist, das eine solche Besinnung erfordert, – die Art und Richtung der auch heute noch gemachten Interpretation fällt weit hinter das zurück, was der Festbeitrag für Husserl in dem Gespräch Heidegger bedeuten kann und was er tatsächlich erhellt für das Denken von „Sein und Zeit“[12]. Deswegen soll in der folgenden Deutung zunächst einmal versucht werden, die Beziehung und den Abstand dieser kleinen Schrift zu „Sein und Zeit“ darzulegen. Nach der kritischen Betrachtung über den Begriff der „Transzendenz“ soll dann gezeigt werden, wie es am Ende um das „Wesen des Grundes“ bestellt ist. Die letzten 12 Seiten der Abhandlung gehören m.E. zu den gelungensten Stücken der früheren Schriften überhaupt.

Da wir die Beziehung der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ zu „Sein und Zeit“ zugleich im Blick auf die folgenden Deutungen aus dem Kantbuch unternehmen, die Engführung von „Sein und Zeit“ aber wohl etwas den Blick getrübt hat für die Fragestellung, sei die Bedeutung der Frage nach dem Fundament in den Grundzügen umrissen[13].

b) Zum erneuten Einsatz der Frage nach dem Grundsein des Daseins

Wir erblicken schon bei der Darlegung der Grundzüge der Husserlschen Phänomenologie den völlig anderen Charakter der neuzeitlichen Ontologie gegenüber der mittelalterlichen Metaphysik. Das neuzeitliche Denken steht zunächst einmal für sich selbst da. Es ist nicht mehr ancilla theologiae, steht grundsätzlich in keinem Dienstverhältnis und hat so nur die Möglichkeiten, die ihm aus ihm selbst zukommen. Im Zuge dieser Grundstellung muß auch die kantische Transzendentalphilosophie verstanden werden. Ontologie ist jetzt nicht einfach ein Verhalten zum Seienden selbst, sondern sie ist auf der Suche dessen, was ein Verhalten zum Seienden überhaupt *ermöglicht.* Diesem ontologischen Denken entspricht nicht einfach ein Seiendes, das außer ihm selbst liegt. Freilich leugnet Kant die „Tatsache“ auch nicht, daß es Dinge außer uns gibt. Vielmehr bedeutet die Frage nach der Ermöglichung des Verhaltens zu Seiendem, daß es ohne dieses Wissen überhaupt kein Begegnen von „Subjekt“ und „Objekt“ geben kann. Es geht nicht um Seiendes, Dinge und Sachen, sondern um das, was allen unseren Erkenntnisleistungen von vornherein „objektive Realität“ gibt. Deswegen ist die Erkenntnis selbst, die in diesem transzendentalen Fragen gefunden werden soll, auch nicht von der Art, wie man um innerweltliche Gegenstände weiß. Denn es geht auch in entsprechender Weise zugleich um die Bedingung der Möglichkeit von „Wissen“. In gewissem Sinne gibt es also noch kein „Subjekt“ und kein „Objekt“ in dieser philosophischen Betrachtung, weil in der

---

11 Vgl. WG 5 (Vorwort zur dritten Auflage aus dem Jahre 1949): „Dieses Selbe [das nichtende Nicht des Nichts von WM und das nichtende Nicht der Differenz von WG] ist das Denkwürdige, das beide mit Absicht getrennt gehaltenen Schriften einer Besinnung näher zu bringen versuchen, ohne dieser gewachsen zu sein.“ – Vgl. auch die besonders selbst-kritische Stelle aus SG 48: „haben wir, die wir jetzt hier sind, dieses Machtende des großmächtigen Satzes vom Grund schon gespürt, gar eigens erfahren und vollends hinreichend bedacht? Wenn wir uns nichts vormachen, müssen wir alle gestehen: nein. Alle, sage ich, auch diejenigen, die sich hin und wieder schon Gedanken über das ‚Wesen des Grundes‘ gemacht haben.“

12 Meist wird die Deutung in die Richtung gedrängt, als ob Heidegger seine Schrift von 1929 ausdrücklich „zurückgenommen“ habe und „verdamme“. Grund für diese „Verdammung“ sei der „Subjektivismus“, der noch im Begriff der „Freiheit“ stecke, Vgl. dazu bes. V, 4, g-h.

13 Ich verweise auf die Ausführungen in den früheren Abschnitten bes. II, 4, f-h, III, 3 (ganz) u.ö.

Ontologie selbst erst zum Vorschein kommen soll, wie sich und auf Grund wovon sich diese beiden „Pole“ zueinander verhalten können. Es geht zunächst um das Auseinandertreten beider überhaupt. „Die Ontologie (bzw. ihr On) steht so zwischen Subjekt und Objekt, daß sie im Auseinanderhalten beide erst entstehen läßt. Subjekt und Objekt sind, was sie sind, niemals je für sich, sondern immer nur im Gegenhalt zueinander“[14].

Es wird also der gemeinsame Grund gesucht, der das „Objekt“ erst in seiner Objektivität und das „Subjekt“ in seiner Subjektivität auseinanderhält. Nun *ist* dieser Grund schon immer in sein von ihm Gegründetes eingegangen. „Subjekt“ und „Objekt“ sind immer schon auseinander- und zueinandergestellt. Die „Ontologie“ ist also vor aller wissenschaftlichen Ausarbeitung am Werk. Wir trugen dieser wesentlichen Einsicht Rechnung, indem wir sagten, das Dasein sei „vorontologisch“, indem wir die in der Alltäglichkeit des Daseins vorherrschende „Vorontologie“ auf ihre leitenden Entwürfe hin befragten usw. Weil nun aber die gesuchten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung schon ständig in ihrer begründenden Funktion *sind,* lassen sie sich offenbar beibringen, wenn man die Erkenntnisleistungen des „Subjekts“ analysiert auf das, was diese selbst ermöglicht. Sofern man nun aber die dann gefundenen „Bedingungen der Möglichkeit“ „subjektiv“ nennt, kann das nicht heißen, diese wären eine freie und spontane Selbstleistung der menschlichen Vernunft. Denn eigentlich bedeutet das Resultat des transzendentalen Rückstiegs in die Subjektivität, daß die gefundenen Bedingungen der Möglichkeit Vollzugsformen des ichhaft sich vollziehenden, geistigen Tätigseins sind. Der Ausgang von diesen konstituierenden, „gebenden“ Vollzugsformen, von den „Leistungen“ und „Funktionen“ selbst deckt sich nicht ohne weiteres mit dem Ausgang von dem innerweltlich gegebenen seienden „Subjekt“. Wir haben das schon früher bei der Erörterung des Begriffs der „Subjektivität“ gesehen. Wenn man sich aber trotzdem auf dem Stande des Subjekt-Begriffs bewegt, der seine eigenen Vollzugsformen einschließt, dann kann man sagen: dieses „Subjekt“ selbst ist weiter draußen als jedes mögliche „Objekt“, in seinen apriorischen Formen durchgreift es den ganzen Raum. Wenn wir diese Zusammenhänge bisher erläuterten, ging es uns darum zu zeigen, wie der Heideggersche Begriff des „Daseins“ erst einmal völlig Ernst macht mit diesen Verhältnissen. Nun interessiert uns aber vornehmlich das Problem des Grundes im oben erwähnten Sinne.

Dann müßten wir also sagen, daß in der Mehrzahl dieser transzendentalen Rückstiegsversuche die Frage nach dem „Grund“ unzureichend gestellt wurde. Sachlich diskutierten wir die Frage schon unter den Titeln: Die Grund-Aporien Husserls in der transzendentalen Erfahrung eines vorgegenständlichen Konstitutivums (II, 1), die Problematik der „Voraus-setzung“, der beherrschende Vorrang des Thematischen, die Frage nach dem „Ort“ des Transzendentalen, Rückgang in den Grund der Intentionalität (II, 3) usf. Schließlich legten wir dar, wie Heidegger die „Subjektivität“ selbst überfragt und übersteigt auf das seinsverstehende Dasein hin. Aber die fundamentalontologische Explikation des Daseins (Seinsverständnis) erfolgte in der existenzialen Analytik selbst noch mit transzendentalen Denkmitteln. Die Einheit beider Bewegungen dachten wir in dem Doppelsinn der vor-läufigen und hypothetischen Fundamentalontologie. Nachdem sich dieser Versuch in „Sein und Zeit“ aber selbst in Gefahr brachte, weil die Seinsver-

[14] Heinrich Rombach, Der Stand der Philosophie, a.a.O., S. 327. – Ich kann hier Rombach um so eher folgen, weil seine Ausführungen sich deutlich von Heideggers Interpretationen herleiten, ohne daß das ausdrücklich gesagt sein müßte.

fassung des Daseins im Seinsverständnis die „Idee“ von Sein so sehr „einschloß“, „einbezog“ und in sich „beschloß“, daß das Dasein selbst als ontischer Grund des Seins erscheinen könnte, bedarf es einer „Wiederholung“.

Es wird also jetzt darum gehen, die echt zurückhaltende und aufmerksame phänomenologische Betrachtung fortzusetzen, die das Dasein zunächst einmal nur in seinem „Da“ zum Vorschein bringt. Der gelegte Grund des Daseins, den dieses zunächst einmal selbst bildet, ist kein vorhandener Boden, sondern hat den Charakter der „Wurzel“[15]: er läßt selbst weitere und tiefere Gründungen zu, darin er selbst seine Herkunft hat. Dennoch bleibt er zunächst einmal „wirklicher“ Grund. Und nur im Wirksamwerdenlassen seines eigenen Grundcharakters können sich die weiteren Dimensionen erhellen, in denen er selbst wurzelt. In der Sprache von „Sein und Zeit“ heißt das: es geht um die Enthüllung jenes ursprünglichen Zusammenhangs, der in den existenzialen Bestimmungen der Existenzialität, der Faktizität und des Verfallenseins „webt“; dieser Zusammenhang macht die „gesuchte Ganzheit des Strukturganzen“ aus[16]. Wie aber verhalten sich die Grundbegriffe von „Vom Wesen des Grundes“ überhaupt zu „Sein und Zeit“? Warum ist von bestimmten existenzialen Verhältnissen nicht mehr die Rede? Kann das alles verständlich gemacht werden aus dem Bemühen, den bedrohten fundamentalontologischen Charakter wieder in seiner Ursprünglichkeit zurückzugewinnen? Und wie weit bleibt auch noch die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ selbst zurück hinter der Aufgabe, diesen „Bezug“ als solchen nach seinem eigenen Maß zu bedenken?

c) Das Verhältnis zur kritischen Dimension von „Sein und Zeit“

Wir legen also nur die wesentlichen Begriffe dar. Die gesamten einleitenden Besinnungen und geschichtlichen Erinnerungen überspringen wir. Z.T. haben wir schon auf sie zurückgegriffen, um sie jetzt mit größerem Recht beiseite lassen zu können. Das geschah z.B. bei der Einführung des „Welt“-Begriffs, wo wir auf die umfangreichen Ausführungen unserer Schrift zurückgriffen.

Zunächst fällt einmal auf, daß sich der Umfang der behandelten Fragen sehr beschränkt auf die engeren Probleme des „Grundes“. So fällt z.B. die temporale Interpretation der Transzendenz „durchgängig und absichtlich“ aus dem Rahmen der vorliegenden Betrachtung heraus[17]. Das Motiv dafür ist einsichtig. *Wenn* der Gang der Fundamentalontologie tatsächlich Gefahr läuft, zu einer möglichen Gestalt der Subjektivität zu werden, dann würde es nicht viel Sinn haben, dieser Gefahr nur damit zu entgehen, daß man über das *subjekthaft* gedachte Dasein in irgendeiner Weise die Zeitlichkeit aufstockt. Das wahre Verhältnis von Dasein *und* Zeitlichkeit kann sich ja in seinem Verbindungscharakter nur ursprünglich genug ergeben, wenn sorgfältig geklärt wird, *wie* das Dasein in seinem Sein überhaupt ist. In gleicher Weise ist auch auffällig, daß das Phänomen der Sorge nicht mehr die wesentliche Rolle spielt. Das Problem des *Seins* des Daseins spitzt sich freilich dahin zu, *wie* die Sorge den Leitfaden darstellt in

---

15 Das Bild der Wurzel tritt vor allem im Kantbuch auf, vgl. besonders den dritten Abschnitt: Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit, Teil B: Die transzendentale Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme, S. 127ff., z.B. S. 129 u.ö.

16 Vgl. dazu SZ 191.

17 Vgl. WG 46 oben und Anm. 60. – Doch bleibt auch hier wesentlich, daß gesagt wird, die Transzendenz *„wurzele“* im *Wesen* der Zeit. Unter *Wesen* versteht WG noch „ihre ekstatisch horizontale Verfassung“.

der Analyse der Existenz. Kurz zusammengefaßt kann man sagen: weil die existenziale Analytik *als* transzendentale Bewegung auch in ihrer vor-läufigen und vorbereitenden Funktion für die Fundamentalontologie sich je nur in *einem* Moment des Gesamtentwurfes durchsichtig werden kann und sich darin wesentlich immer auch *relativ* abschließen muß, gewinnt der Leitbegriff der „Sorge" eine je nach den verschiedenen Graden der Gesamtbewegung der fundamentalontologisch verstandenen existenzialen Analytik verschiedene begriffliche Bedeutung. Wenn eine neue Dimension des Daseins selbst enthüllt wird, muß der Begriff der „Sorge" sich schließlich immer schon über seinen bisherigen, relativ abgeschlossenen Seinsbereich hinaus erstrecken, da er gerade im Moment des „Sichvorwegseins" eben auch immer schon weiter „vorläuft". Dieses Verfahren selbst ist notwendig und gerechtfertigt[18]. Es ist nur deshalb nicht von großem Nutzen für die leitende Frage nach dem fundamentalontologischen Wesen des Daseins, weil sich in dem je verschieden weit sich erstreckenden Seinsbereich des Daseins das Problem der inneren Zusammengehörigkeit dieser verschiedenen Dimensionen verbirgt[19], die „Vorläufigkeit" sich nicht in den Bahnen ihrer fundamentalontologisch verstandenen „Vor-läufigkeit" hält, und die Frage nach dem „Grundcharakter" des Daseins in gefährlicher Weise gewissermaßen immer weiter verzögert und verschleppt wird. Hier soll das freilich nicht für die einzelnen Bereiche aufgezeigt werden[20]. Jedenfalls ist auch von hier aus verständlich, daß die Sorge mindestens ihren Charakter *als Leitfaden* eingeschränkt bekommt[21]. Außerdem bleibt zu beachten, daß die Frage nach dem Ganzseinkönnen nicht mehr in der Durchführung von „Sein und Zeit" erwähnt wird. Es findet sich kein Verweis auf die insgesamt doch sehr umfangreichen Analysen von Tod, Schuld, Gewissen und Entschlossenheit. Das bedeutet nun aber nicht, daß Heidegger die darin gewonnenen Einsichten einfach preisgegeben hat[22]; zunächst wird man das nur

---

18 Vgl. z.B. die jeweilige Gründung des Todes, des Gewissens, des Schuldigseins, des Vorlaufens überhaupt und der Entschlossenheit in der Sorge.

19 Darin liegt der Grund, daß die jeweils neuen Bereiche so plötzlich und „künstlich" eingeführt werden (vgl. z.B. der Tod als das Phänomen, dessen Analyse die Ursprünglichkeit und Ganzheit des Daseins verbürgen soll, vgl. auch die Einführung der Zeitlichkeit SZ 325 u.a.). Doch ist diese Tatsache des etwas „ruckhaften" und unvermittelten Fortschritts letztlich nur ein etwas verzerrtes Bild dessen, daß die Bewegung in „Sein und Zeit" in einem sich erst von rückwärts begründenden Entwurf beruht. – Die etwas sprunghafte Darstellung wird (freilich nicht absichtlich!) verborgen durch die Zwischenschaltung von zusammenfassenden, einführenden und methodischen Kapiteln.

20 Ein einziges konkretes Beispiel sei ausgeführt aus dem Zusammenhang, der zwischen „Existenzialität" und „Sorge" besteht. Vgl. SZ 193: „Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern *umgreift* die *Einheit* dieser Seinsbestimmungen." Entsprechend vgl. SZ 323: „Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins" (Hervorhebungen von mir). Dieser letzte Satz steht nicht zufällig vor dem § 65, worin die Zukunft als der primäre Sinn der Existenzialität erscheint; die Sorge *umgreift* also nicht mehr, sondern wird hier von der Existenzialität ermöglicht. Jedenfalls wird hier eine solche begriffliche „Verschiebung" der Sorge bzw. der Existenzialität deutlich. Die Möglichkeit dazu liegt auch darin, daß die erste Exposition der Sorge „nur" die *formale* Ganzheit des Seins des Daseins skizziert, die dann in den Fragen nach dem Ganzseinkönnen und dem Ganzsein erst in ihrer vollen Reichweite abgetastet wird.

21 Bezeichnend ist WG 51 (oben) in seiner vorsichtigen und zurückhaltenden Formulierung.

22 In der Tat finden sich in den späteren Werken m.W. kaum Hinweise auf die konkreten Analysen des Todes, des Gewissens und der Schuld. Obwohl der Humanismusbrief ca. 30 Mal auf einzelne Stellen von „Sein und Zeit" verweist, befindet sich kein Verweis in ihnen auf die eben erwähnten Analysen. Auf die Entschlossenheit verweisen EM 16 und Ge 61. Die einzige Stelle, die m.W. expliziert

dahin deuten dürfen, daß ihm die Art und Weise der Durchführung der Frage nach dem Ganzseinkönnen „fragwürdig“ und „nicht ganz geheuer“ vorkommt. Unsere am Ende des letzten Kapitels angeführten Aporien zeigen auch deutlich, daß Grund genug bestand, in einem guten Sinne „skeptisch“ zu sein[23].

d) Die fundamentalontologisch begründete Einheit der Transzendenz und des Transzendentalen

Die fundamentalontologische Dimension der Begriffe wird sich also auch stärker in den Begriffen zeigen müssen, die aus „Sein und Zeit“ übernommen sind. Das geschieht z.B. beim Begriff des In-der-Welt-seins und der Transzendenz.

Einmal wird die konstitutive Bedeutung der „Transzendenz“ und des „In-der-Welt-seins“ betont. „Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem menschlichen Dasein eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise, sondern als *vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden“*[24]. Es wird versucht, noch deutlicher zu scheiden zwischen dem „Welt“-Begriff und den innerweltlichen Seienden. Das Seiende ist das, *was* in der Transzendenz überstiegen wird. Das einzelne Seiende ist also nicht das, *woraufhin* der Überschritt erfolgt. „Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein“*[25].

Damit wird die Doppelung der Leitworte „Dasein“, „In-der-Welt-sein“ usf., wie wir sie schon in der Analyse der Angst sahen, thematisch durchgeführt. Konnte man dort das *„faktisch*-verfallende In-der-Welt-sein“ unterscheiden vom *„reinen“* In-der-Welt-sein als Bedingung der Möglichkeit für Dasein überhaupt, das gleichwohl aus dem Dasein aufsteigt, so erfolgt hier die ausdrückliche Betonung des transzendentalen Sinnes. „Das Dasein könnte nicht als Seiendes vom Seienden durchstimmt und demzufolge z.B. von ihm umfangen, durch es benommen und von ihm durchschwungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge. Die enthüllte Welt mag dabei begrifflich wenig oder gar nicht durchsichtig sein, Welt mag sogar als *ein* Seiendes unter anderem gedeutet werden, ein ausdrückliches Wissen um das Transzendieren des Daseins kann fehlen, die den Weltentwurf mit sich bringende Freiheit des Daseins mag kaum wach sein – das Dasein ist doch nur *als* In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen.“[26] Der Charakter der Möglichkeitsbedingung wird also verschärft herausgehoben. Dabei wird das bereits vorontologische und unthematische Geschehen dieses „Wesens“ des Daseins herausgearbeitet. „Die

---

auf „Tod“ und „Schuld“ verweist, ist KM 218.

23 Um so weniger kann ich annehmen, daß die Todesanalyse und der (undifferenzierte!) Begriff der Ganzheit den „Schlüssel zum Verständnis von ‚Sein und Zeit‘ (W. Schulz, Der Gott der neuzeitl. Metaphysik, S. 44) bildet. Kein Wunder, daß Schulz in „Sein und Zeit“ das „Endwerk der Metaphysik der Subjektivität“ sieht, wenn er sich gerade die äußerste Gefährdung des Gesamtentwurfs zum Schlüssel wählt.

24 WG 18.

25 WG 20.

26 WG 46. – Vgl. dazu auch WG 14, 15, 48, 49 u.ö., wo das Gewicht des „Unthematischen“ der Transzendenz stark betont wird.

Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein ‚Sich'-bewegen-im-Raume ermöglicht"[27].

Transzendenz besagt so viel wie Seinsverständnis. Erst in der Helle des Seinsverständnisses, darin Dasein das einzelne Seiende und auch sich selbst übersteigt, wird Seiendes an ihm selbst offenbar[28]. Jedes Verhalten zu Seiendem ist selbst nur möglich, weil „es" dazu schon vorgängig Transzendenz „gibt", Denn die Transzendenz ist ja nicht identisch mit einem Subjekt-Objekt-Bezug. Am Bilde entstammt der Begriff des „Verhaltens zu..." überhaupt dem Denken, das auf einer „Metaphysik der Subjektivität" beruht[29]. Soweit dieses Wort aber doch noch Verwendung findet, muß es selbst wieder unterschieden werden von der „Befindlichkeit" des Daseins. Dieser Hauptbegriff erfährt ebenfalls eine breitere Deutung: während in „Sein und Zeit" streckenweise die Gefahr drohte, daß im Begriff der „Faktizität" der Aspekt des „Daß es ist und zu sein hat" zu sehr betont wurde und so das „Da"-sein als In-der-Welt-sein zwar in seiner eigenen Seinsart als „Existenz" verstanden wurde, aber das *In*-der-Welt-*sein* selbst an den Rand gedrängt wurde, – erhält nun die „Befindlichkeit" eigens die Bestimmung, daß das Dasein immer schon *inmitten* der Seienden ist[30]. „Das *Über*steigende und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden.* Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen,* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist"*[31]. Doch ist diese „Befindlichkeit" nicht gleichzusetzen mit dem *Verhalten zu Seiendem.* „Dieses Inmittensein von ... gehört vielmehr zur Transzendenz"[32]. Diese Eingenommenheit ist die transzendentale Ermöglichung der Intentionalität[33]. Damit wird also deutlich, daß die Intentionalität selbst nur aufgeklärt werden kann im Rückgang auf die Seinsfrage. Dabei wird die „transzendentale" Explikation der Frage nach dem Sein nicht mehr so sehr im Horizont eines unbestimmt „existenzialen" Daseins angesetzt, sondern diese erhält selbst ihre Ermöglichung in einem höheren Maße aus der Transzendenz. Entscheidend wird jetzt, daß das Seinsverständnis *Seins*verständnis ist. Damit erfährt auch der Begriff des „Transzendentalen" eine andere Akzentuierung[34]. Nicht mehr in erster Linie ist wesentlich, daß das Dasein als Existenz und Seins-*verständnis* die Idee von Sein in seiner Seinsverfassung[35] in sich schließt, in sich einbezieht und *deswegen* entfalten kann, sondern: „Mit diesem Terminus [‚transzendental'] wird alles benannt*, was wesenhaft zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt.* Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine ‚trans-

---

27 WG 18/19.

28 Vgl. WG 49.

29 Zur Abhebung des Verhaltens vgl. WG 13, 16, 37, 43, 45, 52 u.ö.

30 WG 45.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Vgl. WG 16: „Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz."*

34 „Was allerdings ‚transzendental' besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das ‚Transzendentale' als ‚Standpunkt' und gar ‚erkenntnistheoretischen' zuweist. Das schließt die Feststellung nicht aus, daß gerade *Kant* das ‚Transzendentale' als Problem der inneren Möglichkeit von Ontologie überhaupt erkannt hat, obzwar für ihn das ‚Transzendentale' noch eine wesentlich ‚kritische' Bedeutung erhält" (WG 20).

35 Das besonders in „Sein und Zeit" verwendete Wort „Seinsverfassung" stammt ohnehin noch aus einer Sprache, die der „Metaphysik" verhaftet bleibt.

zendentale‘ Erörterung genannt werden“[36]. „Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt“[37].

Indem das Seinsverständnis seine eigentliche Rolle für das Dasein in erhöhtem Maße zurückerhält, wird auch dem Wort Dasein ein vollerer Sinn zugesprochen. „Mit dem Faktum des Daseins ist vielmehr der Überstieg da“[38]. Die Konstitutiva des In-Seins, Befindlichkeit und Entwurf, erscheinen nicht mehr so sehr als relativ abgeschlossene Bestimmungen der „Existenz“, sondern sie werden nun explizit in das Dasein als Seinsverständnis aufgenommen. Damit wird schließlich auch die Gefahr eines Bruches vermieden zwischen der Idee des Seins überhaupt und dem Sein des Daseins, das ja in „Sein und Zeit“ in einer sehr zwiespältigen Weise Sein „des“ Daseins ist.

Hier ist es nun auch entscheidend zu sehen, in welchem Sinne Heidegger den Begriff der „ontologischen Differenz“[39] einführt. Das Auszeichnende des Daseins besteht nun gerade darin, daß es als Seinsverständnis in der Enthülltheit des Seins[40] die Offenbarkeit und Unverborgenheit des Seienden verstehen kann. So kann also das Unterscheidenkönnen nicht außerhalb des Seinsverständnisses liegen. Es ist deswegen völlig sinnlos, von „der“ ontologischen Differenz zu sprechen, als ob das ein „an sich“ bestehendes Verhältnis wäre. Weil die ontologische Differenz erst im Unterscheidenkönnen faktisch wird, muß das Unterscheidenkönnen „die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben“. Die Transzendenz des Daseins ist also selbst der Grund der ontologischen Differenz[41]. Und weil zur Transzendenz Welt gehört als das, woraufhin der Überstieg geschieht, kann Heidegger sogar sagen: „Der *Weltentwurf* ermöglicht ... vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem“[42]. Darin spiegelt sich wider, daß das Da-sein seinen Charakter als „Grund“ nicht verloren hat. Insofern bleibt der Ansatz „transzendental-hypothetisch“: Das Dasein selbst *ist* die ermöglichende Stätte, darin das *Seiende* sich *in* seinem Sein und *Sein von* Seiendem sich offenbaren kann. Die „Hypothesis“ (wie auch die Platonische „Hypothesis“, wie wir noch sehen werden) entläßt ihren Sachverhalt nicht aus sich, sie hält ihn gewissermaßen bei sich (wir sagten: „sich“ [Dat.] etwas unterstellen). Sie geht nicht über diese „Hypothesis“ hinaus, sie behält sie gewissermaßen „in der Hand“: Sein kommt ja zunächst nur einmal im „Da“ des Daseins zum Vorschein. Das bedächtige Denken geht nicht über das hin-

---

36 WG 20 (von mir hervorgehoben).

37 WG 43, vgl. auch WG 44 u.ö.

38 WG 20, vgl. WG 43: „In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen *geschieht das Dasein im Menschen“* (WG 43 – Hervorhebung von mir). Vgl. ebenso WG 38 und bes. KM 207.

39 In WG 15 tritt dieser Begriff zum ersten Mal auf. In SZ heißt es sachlich: „‚Sein‘ ist nicht so etwas wie Seiendes“ (4), „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“ (6), „... daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann“(207), „... Sein ‚ist‘, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll“(230) u.ö.

40 Vgl. dazu WG 13: *„Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem.* Diese Enthülltheit als Wahrheit über das Sein wird *ontologische Wahrheit* genannt.“ Offenbar besagt „Enthülltheit“ des Seins soviel wie „Sinn des Seins“ (SZ). Doch geschieht die Enthüllung dieser „Enthülltheit“ noch durch das Seinsverständnis im „transzendentalen Begründen“(vgl. WG 47/48). Deswegen ist diese „Enthülltheit“ noch gewonnen als „Wahrheit *über* das Sein“ (s.o.); erst in der „Kehre“ (vgl. VI) ist das Sein *selbst* das Enthüllende, – aber der „transzendentale“ Sinn bleibt insofern erhalten, als diese Enthüllung nicht ohne den Menschen geschehen kann. Von da aus muß der Mensch als „Platzhalter des Nichts“ und als „Hirt des Seins“ begriffen werden.

41 WG 16 (oben).

42 WG 47.

aus, was sich ihm eröffnet, es „transzendiert“ nicht, es gibt die „Hypothesis“ aber auch nicht für seine eigene „Setzung“ und „Annahme“ aus, es verweilt auch nicht so bei dem Geschehen seiner Hypothesis, daß es dabei beharrt und das Gesehene zu einer neuen These aufspreizt. Vielmehr verweilt es denkender bei der Sache: Dasein selbst wird in diesem seinem eigenen Da-sein von dem, was hier „hypothetisch“ geschieht, eingenommen, wird von ihm durchstimmt, durchwaltet[43]. Es wird darin erst zu dem, was es seinem Wesen nach „ist“. Also kommt es nur in „sein“ „eigenes“ Da-sein, wenn es sich *in* seiner Hypothesis (im obigen Sinne) bedächtig, vor-sichtig und vor-läufig so verhält, daß es *zugleich* sich in seinem Wesen übermächtigt und ermöglicht sieht von dem, was es doch selbst in gewisser Weise schon „ist“. Es muß sich selbst (Akkusativ) der „Hypothesis“ unter-stellen, sie sich selbst zu Grunde legen. Wir werden bei der Schlußbetrachtung über das Wesen des Grundes sehen, *wie* das Dasein sich selbst dieser Hypothesis zu Grunde legt. Vergessen wir also nicht: Dasein legt *sich* sich „selbst“ *zu Grunde.*

Damit ist der *bisher* größte Einklang gefunden zwischen den beiden Bedeutungen des „Hypothetischen“, zwischen den verschiedenen Betonungsmöglichkeiten *(Seins*verständnis und Seins*verständnis),* die selbst nur das wiedergeben und hörbar machen sollen, was zwischen ihnen selbst schwingt: das Auseinander und Zueinander zwischen dem Menschen und dem Sein.

e) Die Zeitigung des Selbst in der Transzendenz

Aber wenn wir von dieser einzigartigen Beziehung sprechen, können wir eigentlich nicht mehr sagen, daß sie „zwischen“ dem Menschen und dem Sein „bestehe“. Denn in dieser Beziehung und aus ihrem Wesen heraus sollen die beiden erst in ihr Wesen gelangen. Wir sagten früher: „Subjekt und Objekt sind, was sie sind, niemals je für sich, sondern immer nur im Gegenhalt zueinander. Der Gegenhalt bringt sie, als das, was sie füreinander sind, erst hervor, ist für beide ein „Grund“. Aber auch in dieser Sprache reden wir schon wie von bereits Konstituierten, sogar von Subjekten und Objekten. Wie zeigt sich dieser Sachverhalt in „Vom Wesen des Grundes“? Muß das *Wesen* des „Selbst“ und des „Seienden“ nicht deutlich hervorkommen, wenn die kleine Schrift wirklich ein weiterer Schritt sein will zur Aufklärung des „Grundes“?

Wenn man schon für das „Dasein“ den Titel „Subjekt“ wählen will – und wie konnte sich Heidegger seinen Zeitgenossen anders verständlich machen? –, „dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das „Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität“[44]. Das Verständnis von Transzendenz entscheidet schon darüber, was wir uns unter dem Titel „Mensch“, „Dasein“, „Subjektivität“ denken. Wir dürfen nämlich Subjekt*sein* nur verstehen als „in und als Transzendenz Seiendes sein“[45]. *„Im* Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes, das *es* ist, auf es *als* es „selbst“. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit“[46]. In diesem Auf-es-zukommen aus seinem Überstieg her gelangt das Dasein zu seiner Selbstheit[47]. Aber dieses „Selbst“ ist überhaupt noch

---

43 Vgl. zum „Eingenommensein“, „Durchstimmtsein“ und „Durchwaltetsein“ bes. WG 45.
44 WG 19.
45 Ebd.
46 WG 19.
47 Vgl. WG 37, 38, 39, 43, 44.

nicht das, was wir als „Ich“ bezeichnen. Wir sind ja erst dabei, durch das Geschehen der Transzendenz das „Wesen“ des Menschen überhaupt hervorzubringen. „Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt“[48].

In gleicher Weise falsch wäre es aber, die „Selbstheit“ in irgendeiner Art von „Alleinsein“ oder künstlicher Isolation sich vorzustellen. Die Transzendenz, darin sich die Selbstheit des Selbst zeitigt, übersteigt *als* Seinsverständnis jedes Seiende, das dem Dasein offenbar werden kann. Freilich übersteigt es darin auch sich „selbst“. Das heißt aber: „im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein ‚Selbst‘ ist und was nicht. Sofern aber das Dasein als Selbst existiert – und nur insofern – kann es ‚sich‘ verhalten *zu* Seiendem, das aber vordem überstiegen sein muß“[49].

Das Dasein kann also nur zu ihm als ihm selbst sein, wenn es „sich selbst“ in der Transzendenz übersteigt[50]. Indem damit die Versammlung dessen, was in eine Welt eingehen kann, deutlicher wird in seiner Zusammen-gehörigkeit mit dem Dasein, wird auch zugleich die Räumlichkeit des Daseins wieder in den Vordergrund gerückt. Wir sprachen schon von der Herausstellung der „Welt“-Momente für den Begriff der Befindlichkeit. Nun wird ausdrücklich der früher schon in seiner Geschichte verfolgte Begriff des „Spielraums“[51] aufgenommen: in der Eingenommenheit vom Seienden bricht Welt auf; das Dasein bricht damit in das Seiende im Ganzen ein; so ist die Rede vom „Einbruchsspielraum“, vom „Existenzbereich“ und vom „Ausschlagbereich“[52].

f) Die Modifikation der transzendentalen Interpretation der Ganzheit des Daseins

Wenn sich so die Züge verdichten, deren Fehlen wir in der Frage nach dem Ganzseinkönnen von „Sein und Zeit“ gerade als gefährlich und verhängnisvoll erachten mußten, dann stellt sich jetzt das Problem, wie es mit der Ganzheit des Daseins bestellt ist in „Vom Wesen des Grundes“. Wenn der Wandel von „Sein und Zeit“ zu dieser kleinen Schrift wirklich durchgreifend ist, dann müssen sich auch hier entsprechende Modifikationen finden lassen.

Wenn die Selbstheit in diesem obigen Sinn erscheint, dann muß auch das Sein bei

---

48 WG 38, vgl. WG 54: „Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen“. Doch sind diese Andeutungen nicht zu verwechseln mit der Grundstellung der vielstrapazierten Ich-Du-Beziehung. „Wenn man also schon ... dem Phänomen der Begegnung nachsinnt, dann muß dabei eine Voraussetzung für die Sauberkeit dieses Verfahrens erfüllt sein. Es muß Klarheit darüber herrschen, ob das Phänomen der Begegnung im Bezirk der Subjekt-Objekt-Beziehung angesetzt und neuzeitlich vom Subjekt als Person her vorgestellt wird, oder ob die Begegnung im Bereich des Gegenüber (vgl. SG 140) gesucht wird. Das Gefüge dieses Bereiches denkend zu durchmessen, ist weit schwerer und kaum begonnen“ (SG 140/141). Zum Thema vgl. den schon zitierten Versuch von Detlev v. Uslar, Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 85-101.

49 WG 19/20.

50 Vgl. WG 43.

51 Vgl. WG 46.

52 Vgl. (in der Reihenfolge der zitierten Begriffe) WG 50, 47, 52. Vgl. auch schon WG 18f.

Vorhandenem-Zuhandenem und das Mitsein mit dem Dasein Anderer stärker in den Begriff der Ganzheit des Daseins aufgenommen werden. Wenn nun der Sinn des „transzendentalen" und hypothetischen Elements innerhalb der Fundamentalontologie seine eigene Ermöglichung in der oben erörterten Weise aus der Transzendenz erlangt, dann wird die radikale Art und Weise, wie die transzendentale bzw. existenziale Analytik des Daseins bis zum äußersten ihres eigenen Grundcharakters in der Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins sich durch- und überfragt, zunächst zurücktreten müssen. Die Art der „Unbedingtheit", die in der Ganzheit des Daseins liegt, wird nicht mehr gewonnen, indem sich das Dasein aus allen seinen Bezügen heraushebt und nur noch im „Sein zum Tode" das Absolutum seines Seins sucht. „Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins"[53]. Aber diese *„je* mögliche Ganzheit" des Daseins war in „Sein und Zeit" nicht ins Thema der Untersuchung aufgenommen worden. Jede mögliche Ganzheit, die nicht die äußerste Möglichkeit des Daseins war, fiel hinter diese zurück.

Vom Überstieg aus betrachtet, muß man aber sagen, daß das Seiende immer im vorhinein schon in einer Ganzheit überstiegen ist. „Diese mag dabei als solche unerkannt bleiben, wenn sie auch immer – aus jetzt nicht zu erörternden Gründen – vom Seienden her und meist aus einem eindringlichen Bezirk desselben gedeutet und daher zum mindesten gekannt ist"[54]. Weil die Welt nicht die Allheit des vorhandenen Seienden bedeutet, sondern die unermeßliche Weite des Seienden im Ganzen, insofern es in Bezug steht zum Dasein, ist diese Ganzheit in ihrer Weite veränderlich[55]. „Die Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar ‚vollständig' durchforscht wäre. Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt"[56]. Gerade weil das Dasein die Einbruchstelle ist, darin sich das Seiende in seinem Sein zeigen kann, und weil das Dasein in der Helle des Seinsverständnisses auf das Seiende zugehen kann, ist der „Einbruchsspielraum" und der „Ausschlagbereich" von Möglichem in seiner Weite je wandelbar. „Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen ... Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende „seiender" wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz geschieht, d.h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende bricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart"[57].

---

53 SZ 234.

54 WG 20. – Zur Ganzheit vgl. besonders WG 19/20, 37, 38, 39, 43, 44.

55 Vgl. WG 37.

56 WG 37.

57 WG 39. – Die Steigerung „seiender" bedeutet nicht so sehr die höherstufige Stellung des Seienden *als Seienden.* Vielmehr ist das Seiende als Seiendes ja nur eigentlich verständlich vom Sein her. In diesem Sinne ist „seiender" überhaupt keine Steigerung im üblichen Sinne (vgl. Heideggers Anführungszeichen!). Dieser „ontologische Komparativ" findet sich nach Walter Bröcker zum ersten Mal bei Platon, vgl. Platons ontologischer Komparativ, in: Hermes 87 (1959), S. 415-425 und außerdem Eugen Finks schon früher in diesem Zusammenhang genanntes Buch Sein-Wahrheit-Welt (Kapitel: Ontologischer Komparativ). – Wenn Bröcker schmunzelnd für *diesen* Komparativ aus der ganzen Gegenwartsphilosophie Heideggers WG zitiert, dann ist das wohl nicht ganz richtig. Abgesehen davon, daß Heidegger bereits in SZ 419 (unten) das Wort „seiender" in seinem fragwürdigen Sinne verwendet und es auch in den späteren Schriften verwendet (z.B. vgl. SG 148 u.ö.), bedeutet hier

Übrigens läßt sich von hier aus auch verstehen, daß Heidegger gerade durch diesen transzendentalen Weg auch die Gottesfrage in einem positiven Sinne offenlassen kann[58]. Weil die Welt als das vorgängige Wie im Ganzen relativ auf das Dasein ist, ist das Dasein der Ort, wo sich die Weite dieser Ganzheit je ändern kann. „Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, *obzwar sie alles Seiende,* auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift“[59]. Dann ist also auch ein mögliches Sein zu Gott in der Tat nicht ausgeschlossen. Aus den oben erörterten Gründen kann das Denken aber nicht die Transzendenz selbst auf Gott hin übersteigen. „Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff* des *Daseins* gewonnen, mit Rücksicht

---

„seiender“ doch nicht die Steigerung einer *seienden* Eigenschaft. Nun soll nicht geleugnet werden, daß in diesem „ontologischen Komparativ“ ein eminentes ontologisches Problem liegt, s. die Abhandlung Finks. Man denke z.B. an die „Seinssteigerung“ in der „quarta via“ der thomistischen Gottesbeweise, die in ihrer Grundform sich auf Plato beruft. Vgl. G. Mainberger OP, Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über „Mehr und Weniger“ als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles, Studia Friburgensia, Neue Folge, Nr. 24, Freiburg/Schweiz 1959, vgl. auch Johannes G. Deninger, „Wahres Sein“ in der Philosophie des Aristoteles (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von Georgi Schischkoff, Band XXV, Meisenheim am Glan 1961, passim). Die Fragen innerhalb der thomistischen Metaphysik um das Verhältnis dieser quarta via zum Teilhabe-Gedanken sind ja heute noch nicht endgültig abgeschlossen. Angesichts der Heideggerschen Problematik kann Bröcker aber m.E. nicht von einem gleichförmigen „ontologischen Komparativ“ reden. Da bereits das Partizipium „seiend“ (vgl. EM 40-56, bes. aber WhD 133-135, 142, 174) in dem einzigartigen Verhältnis der „Zwiefalt“ steht, kann eine mögliche Steigerung dieses Wortes auch nicht eingeschränkt werden auf ein im Grunde doch fraglos verstandenes „seiend“. So ist es allerdings leichter, für Bröckers Lieblingsgedanken ein neues Beispiel zu finden: Platons Ideenwelt ist ein Ersatz für die Götterwelt, die beim Übergang vom Mythos zur Physik verloren gegangen war. Die Meta-Physik ist die schlechte Kompensation dieses Verlustes. Immerhin sind das keine „historischen“ Exkurse Bröckers, sondern Grundfragen jeder Ontologie, die sich selbst ernst nimmt und ernst genommen werden will. Diesem Anspruch genügt sie aber nur, wenn sie ihre eigene Krise mitbedenkt.

58 Hier sehe ich einen entscheidenden Vorteil des Heideggerschen Weltbegriffs gegenüber dem von Eugen Fink erarbeiteten. Bei Fink sieht es so aus, als sei die „Weltlichkeit“ des Menschen nur eine besondere Weise des Seins. „Weltlichkeit“ wird ja jedem Seienden zugesprochen. Finks „kosmologischer“ Welt-Begriff schwebt so zwischen apriorischer Transzendentalphilosophie, „realistischen“ Aspekten einer Kosmos-Philosophie, zwischen einem Lebens-Denken à la Nietzsche und dem späteren Heidegger. Walter Bröcker hat m.E. nicht ganz Unrecht, wenn er in seiner Besprechung (Philos. Rundschau, 8. Jahrgang 1960, S. 60-68, hier S. 66) sagt, bei Fink werde Welt „aus Physik und Transzendentalphilosophie ein lebensunfähiger Zwitter“. Die im echten Sinne transzendentale Offenheit des Heideggerschen Weltbegriffes bringt zwar ihre Fragen mit, aber sie läßt noch einen echten Ort zu für einen Einbruch und für ein Erscheinen von Seienden, die zwar zur Welt des Menschen (in einer noch zu klärenden Weise) gehören, auch wenn sie sich noch nicht zeigen. Die Ganzheit der Welt braucht ja nicht als solche *begriffen* zu sein. Von hier aus macht Finks achtbarer denkerischer Neuansatz aber doch den Eindruck einer immanent sich abschließenden „Welt-Weisheit“ (vgl. W. Bröcker, a.a.O., S. 68). Dieselben Schwächen zeigen sich übrigens auch im Blick auf andere Phänomene, vgl. dazu Hans-Georg Gadamers Kritik zu Finks „Spiel als Weltsymbol“ in: Philos. Rundschau 9 (1961), S. 1-8. Unter diesen Hinsichten muß man es bedauern, daß Finks Auseinandersetzung mit Heideggers „Vom Wesen des Grundes“ (Spiel als Weltsymbol, S. 47-53) diesen vollen Sinn des „Transzendentalen“ besonders in dem eigentlichen Sinn, der die Kehre überdauert, umgeht bzw. nicht sieht. Was soll das „grundlose Walten“ dieser Welt, „das alle Gründe in sich schließt?“ „Das Spiel der Welt ist niemandes Spiel.“ Droht nicht die Gefahr, daß das „Spielen“ zurückfällt in eine im Grunde ästhetische Metapher? Auch hier werden Grundfragen einer heutigen Ontologie entschieden. Um so mehr wird man auf Finks weitere Versuche gespannt sein.

59 WG 24 (von mir hervorgehoben).

auf welches Seiende nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist“[60]. Wenn die Geschichte der Metaphysik selbst betrachtet wird, kann ersichtlich werden, daß ein in seiner *ontologischen* Bestimmung nicht zureichend gefragter „ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden“[61] das Problem der hier gefragten Transzendenz und des „Grundes“ eher verstellt und verdunkelt als gelöst hat. Wir werden darauf zurückkommen bei der Erörterung des „Transzendenz“-Begriffs (vgl. V, 3.).

g) Die Welt-„Bildung“

Durch die Möglichkeit der veränderlichen Weite dieser Ganzheit wird auch die „Geschichtslosigkeit“ des „Seins zum Tode“ überwunden. Welches ist nun der Grundzug dieser Ganzheit? „Welt als Ganzheit ‚ist‘ kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt,* zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*“[62]. Dabei geht es dem Dasein um sein eigenes Seinkönnen.“ „Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt“[63].

Dieses Umwillen ist der primäre Weltcharakter. Wir brauchen jetzt nicht mehr die Mißverständnisse abzuwehren, als ob der Satz: „Das Dasein existiert umwillen seiner“ eine egoistisch-ontische Zwecksetzung darstellte. Wir haben eben den Begriff der Selbstheit erläutert. Um so mehr ist dem eigenartigen Bezug nachzugehen, der zwischen dem Dasein und der Welt schwingt. Die Welt fällt ja nicht als eine Weise von Vorstellung in die Innensphäre eines Subjekts. Sie ist auch nicht die Summation der Allheit der Seienden oder der endlichen Seienden. „Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillens eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können“[64]. Dieser Wurf erfaßt die Welt nicht eigens. „Der Entwurf von Welt aber ist ... auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende“[65]. Auf den platonischen Ursprung dieses wörtlich in das Deutsche übersetzten Begriffs „Überwurf“ werden wir noch zu-

---

60 WG 39 Anm. 56. – Dieser Text entstammt WG 1955[3]. Er stimmt mit dem Wortlaut der ersten Veröffentlichung (Husserl-Festgabe 1929, S. 98 bzw. Sonderdruck S. 28 Anm. 1) überein. Der „Brief über den Humanismus“ (in PLW) bzw. „Über den Humanismus“ (Hu) zitieren den Text der Erstausgabe mit einer je verschiedenen kleinen Abweichung, die im folgenden Text hervorgehoben ist: PLW 101f: „... allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches nunmehr gefragt werden kann ...“. Hu 36: „... allererst ein *zureichender* Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welchen nunmehr ...“ Wenn die Änderungen von „auf welches Seiende“, „auf welches [gemeint: Dasein!]“, „auf welchen [gemeint: Begriff!]“ Überhaupt absichtlich geschehen sind, spiegeln sie die Aporien zurück, die die Ausarbeitung des „Grundes“ „des“ Daseins begleiten.

61 WG 41.

62 WG 37.

63 Ebd.

64 WG 39.

65 Ebd.

rückkommen. In diesem vorgängigen Überwurf enthüllt sich erst das Seiende im Wie seines Seins. „Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein. ‚Das Dasein transzendiert' heißt: Es ist im Wesen seines Seins *weltbildend.*"[66] Wir verfolgen jetzt nicht weiter die Weise, wie dieses Welt-Bilden in „Vom Wesen des Grundes" (Teil III) gedeutet wird, sondern machen wie Heidegger selbst eine „erneute historische Erinnerung"[67], die uns das *Problem* der Transzendenz des Daseins noch vertrauter machen soll. In der Darstellung dieses Problems greifen wir weit über das hinaus, was Heidegger knapp und gewichtig andeutet[68]. Unsere breitere Darstellung, die freilich in diesem Bereich immer noch Verkürzungen genug mit sich bringt, möchte dabei nur die Aporien im traditionellen Transzendenz- bzw. Immanenz-Begriff hervortreten lassen, die Heidegger andeutet und die ihm selbst die erneute Zuwendung zu dieser Grundfrage der Metaphysik nahelegten.

Dabei verfolgen wir zunächst im Anschluß an das Kant-Buch das Wesen dieser „Welt-Bildung", um im Medium der Heideggerschen Kant-Interpretation und Kant-Kritik den Blick zu schärfen für die tieferen Hintergründe, aus denen die Idee der Fundamentalontologie entspringt und in gewisser Weise auch entspringen muß.

Es geht also zunächst um die Deutung des Wesens des Daseins, sofern sich dieses im „Welt-Bilden" zeigt, „Bilden" in dem mehrfachen Sinne, „daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört"[69].

---

66 Ebd.

67 WG 40.

68 Vgl. bes. WG 40-42.

69 WG 39. – Dabei achten wir zunächst nicht darauf, daß Heidegger schon auf Grund der Kant-Interpretation eine Sprache gebraucht, die der Metaphysik der Subjektivität entstammt.

ZWEITES KAPITEL

Die Transzendenz als Urgeschichte und als Urhandlung des Daseins und ihre geschichtlichen Hintergründe in der Ausbildung des transzendentalen und spekulativen Idealismus

Wenn Heideggers Denken sich auf die Grundfragen der Transzendentalphilosophie einläßt, muß es notwendig in ein Gespräch kommen mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Außer dem Kantbuch Heideggers und den wenigen Anmerkungen in „Sein und Zeit" findet sich keine ausführliche Auseinandersetzung. Es bleibt aber immer noch die Möglichkeit bestehen, daß Heidegger dieses Gespräch sehr verborgen führt. In der Kant-Interpretation wird es fast unumgänglich sein, daß Heidegger auf die Kant-Deutung des Deutschen Idealismus eingeht. Eine solche Untersuchung nach den verborgenen „Hintergründen" darf sich freilich nicht an äußerliche Unterschiede und oberflächliche Übereinstimmungen halten. Ein solcher Versuch darf sich allerdings auch nicht verführen lassen durch einige Anmerkungen und Hinweise Heideggers, seine eigene Kant-Deutung vollziehe einen Gegenzug zur Kant-Überwindung des Deutschen Idealismus. Falls es gelingen würde, hier eine wesentliche Ursprungsverwandtschaft mit den dazugehörigen Differenzen auszumachen, könnte sich die gesuchte Ortsbestimmung Heideggers innerhalb der abendländischen Metaphysik entscheidend konkretisieren lassen. Was sind die tragenden Linien von Heideggers Kantinterpretation? Läßt sie sich als eine im strengen Sinne „historische" Deutung verstehen? In welchem Verhältnis steht sie zur Problematik Kants selbst? *Von woher* bestimmt sich die Auseinandersetzung mit Kant und mit der Kantüberwindung Fichtes, Schellings und Hegels? Bringt Heidegger festgefahrene Positionen von ihrem inneren Sachverhalt her wieder in Bewegung? Wir setzen hier allerdings das bisher Gesagte aus unserer Untersuchung voraus, ohne ständig Verweise und Verbindungen aufzeigen zu können.

a) Die Interpretation der kantischen Leitbegriffe in Heideggers Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft" als einer Grundlegung der Metaphysik

Es geht bei dem Versuch, die Idee der Fundamentalontologie durch eine Auslegung der Kritik der reinen Vernunft zu bewähren, um die Umgrenzung der inneren Möglichkeit der Metaphysik selbst. Diese innere Möglichkeit der Metaphysik sieht sich vor allem auf die Frage verwiesen, wie denn das Seiende als solches überhaupt offenbar werden kann. Das ist das Problem des Wesens des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. der Transzendenz.

An Seiendes kann sich ontische Erkenntnis nur angleichen, wenn dieses vorher an sich und als solches schon offenbar ist (ontologische Wahrheit) in seinem Was-sein. Kant nennt eine Erkenntnis, die das Seiende selbst in seinem Was-sein vorgängig zu aller Erfahrung beibringt, eine „Synthesis apriori". Die dafür aufzuweisenden Gründe (Prinzipien), die die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis ausmachen, sind nach Kant in der reinen Vernunft enthalten. Diese apriorische Synthesis, welche eine vorgängige Beziehung auf das Seiende überhaupt besagt, bildet allererst das Worauf und den Horizont, innerhalb dessen das Seiende offenbar werden kann. Eine Untersuchung, die

die Möglichkeit dieser apriorischen Synthesis, d.h. das vorgängige Seinsverständnis und darin die Seinsverfassung des Seienden zum Gegenstand hat, betrifft das Wesen des Überschreitens (Transzendenz) zum Seienden hin und heißt eine transzendentale Untersuchung. Indem diese transzendentale Frageweise auf die ontologische Wahrheit geht, nach der sich alle ontische Erkenntnis ausrichtet, kommt der rechtmäßige Sinn der „kopernikanischen Wendung" erst ins Spiel und das Problem der Ontologie ins Zentrum. In dieser Frage selbst kann nichts vorausgesetzt werden. „Die Grundlegung muß vielmehr die apriorische Synthesis lediglich in sich selbst auf die ihr zugrundeliegenden Keime zurückverfolgen,
die jene Synthesis als das entwachsen lassen (im Wesen ermöglichen), was sie ist"[1].

Die Dimension des Ursprungsfeldes, dahin der Rückgang zum tragenden Grund der gesuchten Wesensmöglichkeit seine Richtung nimmt, kann sich erst im Verlauf der Durchführung selbst zureichend klären. Eine erste Anzeige kann darauf aufmerksam machen, daß besonders die Menschlichkeit der Vernunft, d.h. die im Wesensbau der Erkenntnis selbst liegende Endlichkeit, in die Mitte der Besinnung rücken wird. Für Kant ist Erkennen primär Anschauen. Das Denken (im Kantischen Sinn) dient seinem Wesen nach dem, worauf die Anschauung bezogen ist. Im Unterschied zur göttlichen Erkenntnis – die in ihrem Wesen ebenfalls Anschauung ist – sieht sich das menschliche Erkennen auf das Anschaubare als ein von sich her schon Seiendes verwiesen. Das absolute Anschauen bringt das Seiende überhaupt erst in sein Sein, während unser endliches Dasein sich schon inmitten des Seienden befindet und diesem darum auch die Möglichkeit bieten muß, sich in der Affektion als Anschaubares zu melden. Wenn nun das Angeschaute aber in einer intersubjektiven Wesens-Selbigkeit soll erscheinen können, muß das Vorstellen selbst in einem gewissen Umweg einen Hinblick nehmen auf ein Allgemeines, durch das hindurch und von dem her das Angeschaute begrifflich vorgestellt wird. Indem der Verstand die umgreifende Einheit dieses Sachgehalts aus dem Anschaulichen selbst spontan schöpft und darin noch etwas vom Wesen einer absoluten Erkenntnis beibehält, ist er selbst in seiner Endlichkeit auf die Anschauung verwiesen, „denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führet[2].

Der Titel „Erscheinung" meint den Gegenstand dieser endlichen Erkenntnis im Gegensatz zum Seienden „an sich", das als solches in Beziehung steht zum absoluten Erkennen, für das dieses Seiende niemals ausrichtend entgegenstehen kann, sondern sich in seinem Ent-stand offenbart. Das Erscheinende selbst ist aber kein Schein und auch keine vordergründige Phänomenalität. „Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende"[3], entsprechend der zweifachen Beziehung des unendlichen und endlichen Erkennens, unter der es jeweils steht. Das Seiende selbst wird in der menschlichen Erkenntnis nicht unendlich erkannt.

Dieses Seiende kann sich nur in seinem Was-sein offenbaren auf Grund der hinnehmend bestimmenden Anschauung des Menschen. „Soll endliche Erkenntnis von Seiendem möglich sein, dann muß sie sich auf ein vor allem Empfangen liegendes Erkennen des Seins des Seienden gründen"[4]. Also erfordert die endliche Erkenntnis, daß das Sei-

---

1 KM 26.
2 KRV A 277 (ed. Weischedel).
3 KM 37.
4 KM 42.

ende, an das sie selbst ausgeliefert ist, vor aller Hinnahme, auf die sie dennoch angewiesen bleibt, „schöpferisch" angeschaut wird. Dieses unmittelbare, dennoch aber erfahrungsfreie, „reine" Begegnenlassen muß so sein, daß das reine hinnehmende Vorstellen sich dieses sein Vorstellbares selbst gibt. Das ist die Seinsbestimmung des Raumes als das, „worin" Seiendes allererst begegnen kann, insofern in diesem einigen Ganzen die Zuordnung des Neben-, Unter- und Hintereinander ermöglicht wird. Das in der reinen Anschauung Angeschaute ist nicht als solches gemeint, vielmehr steht es unthematisch und ungegenständlich in einem Vorblick, in dem die Begegnisse des „äußeren Sinnes" geordnet worden. Die Gegebenheiten des „inneren Sinnes" – Vorstellungen, Strebungen, Stimmungen – werden durch die Zeit als der Form des „inneren Sinnes" erkannt, worauf der Mensch im vorhinein hinblickt als auf das reine Nacheinander. Die Zeit selbst wird sich in ihrer Funktion noch mehr enthüllen[5].

Die Endlichkeit der *denkenden* Anschauung ist begriffliche Erkenntnis. Die Einheit des Einen, darin mehrere Seiende übereinkommen, muß vorgängig herausgesehen werden und allen weiteren bestimmenden Aussagen und Leistungen über das Viele einigend vorgehalten werden. Der Wasgehalt selbst wird zumeist dem empirisch vergleichenden und „abstrahierenden" (im Kantischen Sinne) Anschauen zufallen. Das *reine* Erkennen aber kann seinen Wasgehalt nur apriori gewinnen. Dieses vorgängige Einigen des Verstandes ist aber nur dadurch möglich, daß es selbst durch den apriorischen Blick auf eine Einheit geführt wird, davon her ein Einigen überhaupt möglich wird. Das Reflektieren selbst stellt sich also immer schon diese jegliche Einigung führende Einheit vor, d.h. die reinen Begriffe haben ihr Wesen darin, Gründe für die Möglichkeit des Erkennens zu sein, indem sie die reinen Einheiten möglicher Einigungen darstellen. Als solche erwachsen sie nicht erst reflektierten Akten der Reflexion, sondern sie konstituieren die innere Struktur selbst mit. Sie sind nicht reflektierte, sondern reflektierende Begriffe (Notionen, conceptus dati a priori). Indem sie zusammen die geschlossene Natur des Verstandes ausmachen, stellen sie das System derjenigen Begriffe dar, die als „Kategorien" das Sein des Seienden kennzeichnen.

Wenn das Denken aber im Dienste der Anschauung steht, dann müssen die Notionen selbst noch ihren inneren Bezug zur Anschauung erhalten. Erst in dieser Bestimmung wird auch die ursprüngliche Einheit zwischen der Zeit als der universalen reinen Anschauung und den ontologischen Prädikaten (Notionen) als dem im reinen Denken Gedachten wesensmäßig möglich werden. Wie sieht diese Synthesis aber selbst aus?

Die Angewiesenheit der reinen Anschauung und des reinen Denkens aufeinander kann nur so hervortreten, daß die Fugen sichtbar werden, die auf eine ineinandergefügte Einigung vorweisen, darin sie sich je füreinander bereiten. Das reine Denken ist auf ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit apriori verwiesen, welches sich selbst nur der denkenden Bestimmung fügen und beugen kann, wenn die Mannigfaltigkeit aus der Zerstreuung zurückgesammelt wird. Nur so ist Erkenntnis möglich. Diese Synthesis ist die Wirkung der *Einbildungskraft*[6]. Die reine Synthesis geschieht also aus dem Mannigfaltigen der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft

---

5 Die Zeit kann freilich nur die *universale* reine Anschauung sein, wenn die Subjektivität des Subjekts, darin die Zeit ursprünglicher eingewurzelt ist als der Raum, darin besteht, auf das Seiende hin geöffnet zu sein. „Je subjektiver die Zeit, um so ursprünglicher und weiter die Entschränkung des Subjektes" (KM 52).

6 Vgl. KRV A 78, B 103, KM 63.

ist aber nur einigende Erkenntnis, wenn die Begriffe diese notwendig synthetische Einheit vorhalten. „Zur reinen Synthesis gehört demnach, daß sie als vorstellendes Einigen im vorhinein die ihr zugehörige Einheit als solche, d.h. allgemein vorstellt ... die reine Synthesis bringt sich hinsichtlich der in ihr vorgestellten Einheit auf den Begriff, der ihr selbst Einheit gibt. So handelt die reine Synthesis rein synoptisch in der reinen Anschauung und zugleich rein reflektierend im reinen Denken“[7]. In dieser Ineinsfügung bildet die Einbildungskraft die Mitte; freilich nicht im Sinne der Einförmigkeit eines ersten oder letzten leeren Prinzips, sondern als „ursprünglich reiche Ganzheit eines vielgliedrigen, als Anschauen und Denken zumal wirkenden Einigens und Einheitgebens“[8]. Diese vielgliedrige strukturale Handlungseinheit muß in ihrem enthüllenden Entspringenlassen bis in die letzte Verwurzelung hinein verfolgt werden.

b) Die transzendentale Deduktion Kants als phänomenologische Enthüllung des Wesens der Transzendenz

Die „transzendentale Deduktion der Kategorien“ ist der Ort, wo sich die Durchführung dieser Einigung selbst vorstellt. Heidegger hält sich aus später zu erläuternden Gründen an die Bearbeitung der ersten Auflage.

Wenn die ontologische Erkenntnis die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß dem Menschen überhaupt Seiendes in seiner Wahrheit entgegenstehen kann, dann braucht sie das Grundvermögen, sich selbst in einer dem Entgegenstehen entsprechenden Seinsweise zu halten. Es muß in einer vorgängigen Zuwendung sich überhaupt in einem Spielraum halten, den es zugleich „bildet“, darin das Seiende dann von sich aus begegnen kann. Sonst kann das Hinnehmen von Seiendem überhaupt nicht geschehen. Dem Seienden muß die Möglichkeit des Entgegenstehens gegeben werden in einem Vermögen des Gegenstehenlassens von ..., darin eine mögliche reine Entsprechung überhaupt erst durch die Zuwendung gebildet wird. Unser Erkennen bringt in diesem Entgegenstehenlassen aber kein Seiendes ontisch hervor. Ein Seiendes ist es überhaupt nicht, da es in dieser Einheit von reiner Anschauung und reinem Denken um das Erkennen des Seins geht, was selbst die Wesensverfassung des Seienden enthüllt. Was ist dann das, was wir entgegenstehenlassen? „Seiendes kann es nicht sein. Wenn aber nicht Seiendes, dann eben ein Nichts. Nur wenn das Gegenstehenlassen von ... ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht Nichts, d.h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt“[9]. Dieses Nichts selbst ist allerdings nicht schlechthin nichts. Wir werden noch auf die Art seines „Etwas“ kommen[10].

Welchen Charakter zeigt das im reinen Gegenstehenlassen Entgegenstehende? Es ist die vorgängige „Widerständigkeit“ des Seins, von woher sich überhaupt erst einmal der Bereich einer auf Einstimmigkeit zusammenziehenden Einigung sich eröffnet, in welcher Nötigung dann das Seiende erst als solches, d.h. in seinem Sein sich zeigen kann. Weil darin eine Einheit vorgestellt wird, die die schlechthinnige Verbindlichkeit für das

---

7 KM 63.
8 KM 64.
9 KM 71.
10 Dieses „Sichhineinhalten in das Nichts“ ist trotz äußerlicher Nähe nicht zu verwechseln mit dem „Nichts“ von WM. Vgl. VI. Wiederum ein Zeichen, wie sorgfältig und detailliert eine Interpretation der Schriften nach „Sein und Zeit“ vorgehen muß.

Sein eines Seienden vorgibt, stellt das Gegenstehenlassen von ... in dieser „Urhandlung des Verstandes“ den „Urbegriff“ vor. Alles mögliche Zusammen ist im vorhinein „geregelt“, Der Verstand selbst ist in diesem Sinne das „Vermögen der Regeln“.

Kommt aber damit nicht der denkende Verstand in das Höchstmaß seiner Herrschaft? „Wandelt sich da nicht der Knecht zum Herrn? Wie steht es dann noch um seine Dienststellung?“[11]

Vor einer zureichenden Antwort muß der in Frage stehende Sachverhalt selbst verschärft werden. Das Seiende wird nur begegnen können, wenn eine apriori einigende Einheit ihm vorgreift und so die mögliche Zusammengehörigkeit bildet. Da aber das Begegnende selbst schon umgriffen ist durch den in der reinen Anschauung vorgehaltenen Horizont der universalen Zeit, muß sich der vorgreifende Verstand selbst schon ineinander gefügt haben mit dieser reinen Anschauung, wenn beide wirklich aufeinander angewiesen sind.

Die „transzendentale Deduktion der Kategorien“ ist demnach in zwei Wegen möglich: der Weg, der „von oben“ einsetzt beim reinen Verstand und zur Anschauung führt; der Weg „von unten“, der von der Anschauung zum reinen Verstand führt. Aber nicht die Zweiheit des Weges in ihrem Nebeneinander ist bedeutsam, da es uns doch gerade um die strukturale Einheit dessen geht, was jeweils geschieht.“ Auf beiden Wegen muß jeweils diese einigende Mitte durchlaufen und damit als solche ans Licht gebracht werden. Auf diesem Hin- und Hergang zwischen den beiden Enden geschieht die Enthüllung der reinen Synthesis“[12].

Im ersten Weg muß die Angewiesenheit des reinen Verstandes auf eine reine Anschauung in Erscheinung treten. In dem Vorstellen von Einheit, darin das Gegenstehen ermöglicht wird, bindet sich das Einheit Vorstellende selbst an die einigende Einheit. Dieses reine Bewußtsein von Einheit setzt also die Identität unserer selbst voraus als notwendigste Bedingung für jegliches Verhalten. Dieses reine, ursprüngliche Bewußtsein nennt Kant transzendentale Apperzeption. In diesem Vermögen des „ich denke“ wird nun nicht die Gesamtheit des Seienden gegenübergesetzt. „Die vorgestellte Einheit erwartet gerade erst das begegnende Seiende; als solche erwartende ermöglicht sie das Begegnen von miteinander sich zeigenden Gegenständen. Diese Einheit trägt als nicht-ontische die wesenmäßige Tendenz auf ein Einigen des je noch nicht Geeinigten in sich“[13]. Die Bestimmung des Beziehungsverhältnisses der Einheit zur einigenden Synthesis selbst bleibt bei Kant offen[14]; in jedem Falle gehören sie zusammen, da das Vorstellen von Einheit nur geschehen kann als ein Einigen, das selbst geführt werden muß durch eine Einheit. Daß *Kant* in der begrifflichen Formulierung schwankt, ist verständlich: denn wenn die transzendentale Apperzeption dieses grundlegende transzendentale Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen in unseren Vorstellungen bildet, kann sie selbst nur etwas voraussetzen in dem Sinne, daß es eine wechselseitige Angewiesenheit im Voraussetzen besagt, also ein Sich-Einschließen in diesem Sinne. Wenn alle Synthesis aber von der Einbildungskraft bewirkt wird, dann ist die transzendentale Apperzeption auf die reine Einbildungskraft bezogen, die als produktive die möglichen Ei-

---

11 KM 73.
12 KM 76.
13 KM 77.
14 „Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schließt sie ein, und soll jene a priori notwendig sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein“ (KRV A 118).

nigungen des Mannigfaltigen vorbildet. So ermöglicht sie den Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis. Was die reine Synthesis a priori einigt, muß auch a priori für sie gegeben sein. „Nun ist aber die im vorhinein rein hinnehmend gebende universale Anschauung die Zeit. Die reine Einbildungskraft muß sich daher wesenhaft auf sie beziehen. Nur so enthüllt sie sich als Mittlerin zwischen transzendentaler Apperzeption und Zeit“[15]. Doch das hebt Kant nicht unmittelbar hervor; es ging ihm nur um die wesenhafte Bezogenheit des reinen Verstandes auf die reine Synthesis der Einbildungskraft.

Der zweite Weg bringt das Überraschende, daß die Einbildungskraft auch auf dem Gebiet der Sinne von Anfang an schon mit im Spiel ist. Weil das in den Sinnen Begegnende zunächst zerstreut wird und einzeln, d.h. unverbunden, angetroffen wird, das Ankommende aber als ein in bestimmter Verbundenheit Stehendes überhaupt in ein Verhältnis kommen kann, muß die Erkenntnis nicht nur ihren subjektiven Grund in der Assoziation haben, darin das Mannigfaltige der Anschauung durch eine Regel im Vermögen der Reproduktion in ein Bild gebracht wird, sondern die Assoziabilität muß selbst noch durch einen objektiven Grund ermöglicht werden, der die Notwendigkeit eines durch alle Erscheinungen hindurch sich erstreckenden Gesetzes einsichtig macht[16]. Das Begegnende muß in einer vorgängigen „Affinität“ der Erscheinungen stehen, darin im reinen Bilden von bestimmten Verhältnissen solche regelnde Einheiten vorgegeben werden, die zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen. Dieses Vorstellen von Einheit muß allem Bilden von Einheiten in einer unwandelbaren Selbigkeit zugehören. Das vorgängige Bilden der Affinität erfolgt in der transzendentalen Einbildungskraft, zu der die reine Apperzeption hinzukommen muß, weil die volle empirische Erkenntnis nur möglich ist in Begriffen, d.h. in Weisen der Einigung. Die Einbildungskraft kommt also wiederum in der Mitte zu stehen, indem sie das Mannigfaltige der Anschauung mit der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption in Verbindung bringt.

„Die transzendentale Deduktion hat durch die Enthüllung des vermittelnden Bildens der reinen Synthesis die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis dargetan. Diese bildet das reine Gegenstehenlassen von..., und als dieses Bilden macht sie so etwas wie einen Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt erst offenbar“[17].

c) Die Konkretion der Transzendenzbildung in der Schematismus-Auslegung

Die eigentlich einigende Funktion der Einbildungskraft wird aufgewiesen in der zentralen Interpretation des Schematismus-Kapitels Kants. Innerhalb der Zielrichtung dieses Kapitels und mit Rücksicht auf die nicht leichten Interpretationen des ganzen Schematismus-Problems können wir hier nur einige wenige Andeutungen geben, die sehr bruchstückhaft bleiben müssen[18]. Damit die Zuwendung als Bedingung der Möglichkeit des Begegnens von Seiendem geschehen kann, muß der Horizont dieser möglichen Begegnungen selbst einen Angebotscharakter zeigen, der selbst wieder vernehmlich werden muß in einer hinnehmenden Anschauung. Das Bilden dieses „reinen“ Horizontanblickes geschieht in einer doppelten Weise: als freie Zuwendung „schafft“ die Einbildungskraft die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes und „verschafft“ damit zu-

---

15 KM 79.
16 Heidegger läßt die Zwischenstufe der Assoziation allerdings aus.
17 KM 81/82.
18 Vgl. also bes. KM 85-106.

gleich auch eine Art „Bild“ (im Sinne eines „Anblicks“). Damit wird der reine Verstand selbst in einer führenden Anschauung gegründet, die als endliche Anschauung in einem vorgängigen Zuwenden den Transzendenzhorizont bildet. Wenn die endliche Anschauung aber ontologische Sinnlichkeit bedeutet, dann enthüllt sich die Transzendenzbildung als reine Versinnlichung. „Reine Versinnlichung muß daher das Hinnehmen von etwas sein, was sich im Hinnehmen selbst zwar allererst bildet, also eines Anblickes, der aber gleichwohl nicht das Seiende darbietet“[19]. Dieser eigentliche Anblick (Eidos) ist ein sogenanntes „Schema“.

Nun ist das Schema nicht einfach ein „Bild“, weil das Bild als anschaubares Dies-Da gerade die Vereinzelung des Begriffs sichtbar macht. Gleichwohl läßt das Schema etwas zum Vorschein kommen. Der Schema-Anblick gibt etwas, wie es „im allgemeinen“ aussieht innerhalb des Umkreises von Möglichkeiten, der durch das darin Gemeinte überhaupt vorgezeichnet wird. In ihm wird gerade die Vermittlung des empirischen Anblicks und des davon zunächst isolierten Begriffs zum Problem. Das Schema hebt die Vereinzelung gerade auf und läßt die regelnde Einheit des in ihm Erscheinenden hervortreten, so wie sie den charakteristischen Zug eines Ganzen auszeichnet, damit in diesem noch ein „Haus“ oder „Hund“ gemeint sein kann. „Aber dieses Gemeinte ist nun überhaupt nur so meinbar, daß es als das vorgestellt wird, was das mögliche Hineingehören dieses Zusammenhanges in einen empirischen Anblick regelt. Nur im Vorstellen der Weise, in der die Regel das Hineinzeichnen in einen möglichen Anblick regelt, kann überhaupt die Einheit des Begriffes als einigende, vielgültige, vorgestellt werden“[20]. Die Einheit wird nicht als solche bildlich oder begrifflich isoliert vorgestellt, sondern sie wird als einigende Einheit nur im Blick stehen, wenn sie nur noch in ihrem Regeln vor uns steht, wie sie sich, das Ganze umreißend, in den darstellenden Anblick hineinzeichnet. Sie ist wesentlich das „Bilden“ in dem Doppelsinn des Anblickverschaffens. Sofern das Schema aber als Vorstellen der regelnden Einheit seinen Bildcharakter wahrt, bleibt es selbst als Bild des Begriffs auf mehrere Schema-Bilder bezogen, weil es in seinem Schemacharakter sich nicht einschränken kann auf eine bestimmte Gestalt der Erfahrung oder auf ein besonderes Bild sonstiger Herkunft. Das Schema-Bild selbst muß notwendig unangemessen bleiben: „es hat seinen Anblickcharakter nicht nur und zuerst aus seinem gerade erblickbaren Bildgehalt, sondern daraus, daß es und wie es aus der in ihrer Regelung vorgestellten möglichen Darstellung herausspringt und so gleichsam die Regel in die Sphäre der möglichen Anschaulichkeit hineinhält“[21]. Der schematisierende Vorblick auf etwas ist so die eigentliche Vor-stellung, aus welcher heraus wir das Begegnende als dieses oder jenes ansprechen.

Der Schematismus gehört zum Wesen der endlichen Erkenntnis; er bezieht sich deswegen nicht nur auf die Schemata der empirischen Begriffe und der Begriffe, die sich auf die reine Sinnlichkeit beziehen (z.B. das Dreieck), sondern auch auf die reinen Verstandesbegriffe, die im reinen „ich denke“ gedacht werden. Sie bedürfen einer reinen Erblickbarkeit, „wenn anders das, was im reinen Gegenstehenlassen entgegensteht, als ein Dawider soll vernehmlich sein können“[22]. Das Schema der Notionen läßt sich aber in kein „Bild“ mehr bringen, wenn sich in ihnen die Grundbestimmungen bilden,

---

19 KM 88.
20 KM 91.
21 KM 94.
22 KM 97.

die es überhaupt ermöglichen, ein Seiendes als solches anzuschauen. Nun haben wir schon früher gesehen, daß die Zeit die universale reine Anschauung ist; der sich in dieser Anschauung gebende Anblick (für Kant das reine Nacheinander) ist nun das „reine Bild". So erscheint die Zeit als das notwendige reine Bild der Schemata der reinen Verstandesbegriffe. Weil aber die Notionen eine Mehrheit bilden und in ihrer je eigenen Funktion unterscheidbar bleiben sollen, muß diese einzige Anblicksmöglichkeit selbst gerade als Bild in vielfacher Weise „schematisiert" werden können. „Die Schemata der Notionen geben sich *durch* das Sichhineinregeln *in die* Zeit als reinen Anblick *aus dieser her ihr* Bild und artikulieren *so* die einzige reine Anblicksmöglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit reiner Bilder"[23]. Damit ist Kants Ergebnis selbst innerlich verständlich gemacht: „Die Schemate sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln"[24]. Diese transzendentalen Zeitbestimmungen, die zugleich die Transzendenz bilden, sind ein Produkt der transzendentalen Einbildungskraft. Das im reinen Denken Vorgestellte macht sich im reinen Bild der Zeit anschaulich, die selbst wiederum dem Horizont der Transzendenz den vorgängigen Bereich des Zusammenhalts, der Vernehmbarkeit und der Umschlossenheit verleiht, was als „Dawider" der Gegenständlichkeit notwendig zur Möglichkeit der freien Zuwendung zum Seienden von seiten einer endlichen Erkenntnis gehört.

Nachdem nun die Bildung der Urbegriffe überhaupt geklärt ist, bedarf es nur noch einer volleren Bestimmung dieser Zusammenhänge für die Grundlegung einer Ontologie.

d) Der oberste synthetische Grundsatz und das Wesen des Grundes

Das wahre Denken bleibt nicht bei einem bereits gegebenen Begriff stehen, „um etwas von ihm auszumachen", sondern muß „aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältnis betrachten"[25]. Dieses Verhältnis ist weder eine leere Identität, noch ein klaffender Widerspruch. Das Verhältnis selbst ist für Kant die Synthesis. Doch ist dieses Hinausgehen nur möglich, wenn das Denken in einem „Medium"[26] bleibt, darin dieses „ganz andere" begegnen kann. Wir werden diesem „Medium" selbst, der transzendentalen Einbildungskraft, noch später mehr nachgehen. Jedenfalls wird nur in diesem Medium die endliche Erkenntnis in ihrer Möglichkeit offenbar.

Dieses Problem ist bekannt unter der Kurzformel: „Möglichkeit der Erfahrung". „Möglichkeit einer Erfahrung heißt ... das eine endliche, d.h. nicht notwendig, sondern möglicherweise wirkliche Erfahrung Ermöglichende"[27]. Das ist für uns die Transzendenz. Nun zeigte sich uns die Erfahrung als endliche, anschauend hinnehmende Erkenntnis von Seiendem[28]. Diese muß sich das Seiende geben lassen in der Anschauung. Wir haben aber im Verlauf der Analyse gesehen, daß dieses „Sich-Geben" nur unter

---

23 KM 99 (von mir hervorgehoben).

24 KRV A 145 – durch die fundamentalontologische Destruktion verwandelt sich natürlich der Sinn dessen, was hier „Zeit" heißt. Vgl. VI, 3.

25 KRV A 154.

26 KRV A 155.

27 KM 109.

28 Vgl. KM 109/110. – Vgl. die damit erfolgende Erweiterung des Erfahrungs-Begriffs über die „Empirie" hinaus.

zwei Bedingungen möglich ist. Einmal muß schon eine vorgängige Zuwendung zu solchem geschehen sein, was überhaupt begegnen kann. Zum anderen muß der Horizont des Gegenstehenden offen und vernehmlich sein, wenn die Erkenntnis selbst eine wahre Einstimmigkeit mit dem Seienden beibringen soll. Die Bedingung der Möglichkeit des Erfahrens und die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes in bezug auf sein Gegenstehenkönnen machen zusammen den „Grund" der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis aus. Kant faßt diesen Sachverhalt in dem bekannten „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile": „Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*"[29]. Man muß besonders auf das „sind zugleich" hören: es heißt nicht, daß die Wesensbestimmungen des Gegenstandes den Wesensbestimmungen des Subjekts entsprechen, sondern daß der Grund, der beide als solche überhaupt ermöglicht, derselbe *ist.* Aber die beiden Bedingungen sind in diesem „ist" nicht so zusammengehörig, daß sie einfach miteinander „vorkommen", daß sie korrelativ gedacht werden müssen oder daß sie identisch wären. Dieses „ist" wird in der vorliegenden Abhandlung gedeutet: „Das im endlichen Erkennen vorgängig und jederzeit notwendige Hinausgehen zu... ist demnach ein ständiges Hinausstehen zu... (Ekstasis). Aber dieser wesenhafte Hinausstand zu ... bildet gerade im Stehen und hält sich darin vor: einen Horizont. Die Transzendenz ist in sich ekstatisch-horizontal"[30]. Damit ist wiederum die Struktur des Erkennens des endlichen Menschen angedeutet als ein reines hinnehmend denkendes Anschauen des Sich-Gebenden.

Jetzt ist der Frage nachzugehen, was denn in diesem „Bilden" als Anblickverschaffen „geschaffen" wird. Es wird nun sicher kein Seiendes gebildet, denn diese ontologische Erkenntnis bezieht sich thematisch zunächst nicht darauf. „Worauf aber dann? Was ist das Erkannte dieses Erkennens? Ein Nichts"[31]. Warum aber ein Nichts? Die Antwort muß weiter ausholen: Die Erscheinungen selbst sind „Vorstellungen"; die Vorstellungen sind aber nun, kantisch gesprochen, nicht Grund, sondern Resultat der Affektion; was sich also in diesen Vorstellungen zeigt, kann nur rezeptiv aufgenommen werden, wenn eben jenes hinnehmende Sichzuwenden zu..., von dem wir oben sprachen, sich den „Gegenstand überhaupt" vorgibt, damit es überhaupt „affiziert" werden *kann.* „Ja, es muß überhaupt so etwas vorgeben, was den Charakter eines Gegenstehenden überhaupt hat, um den Horizont zu bilden, innerhalb dessen eigenständiges Seiendes begegnen kann"[32]. Dieses Woraufzu der vorgängigen Zuwendung kann nun zwar nicht in einer empirischen Anschauung erblickt werden. Deswegen ist es aber auch nicht schon etwas Nichtiges. Wir können nichts von ihm wissen, weil es nicht nach der Weise eines Seienden gewußt werden kann. „Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl ‚Etwas'"[33]. Für Kant ist dieser „nichtempirische Gegenstand = X", dieses „Etwas = X" nur ein „Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung"[34]. Heidegger interpretiert nun in folgender Weise den Charak-

---

29 KRV A 158.

30 KM 111, – Es sei eigens auf den Begriff der „Ekstasis" hier aufmerksam gemacht, mit dem Heidegger das „Hinausgehen" zum „ganz anderen" faßt. Vgl. dazu die Ekstasis-Begriffe von Plotin (V, 3) und Schelling (V, 2), vgl. WM (VI) .

31 KM 113.

32 KM 114.

33 KM 114.

34 KRV A 250.

ter dieses „transzendentalen Gegenstandes“: es ist das in dem Überstieg zu den Seienden und durch ihn als Horizont erblickbare „Dawider“. „Wenn nun aber das in der ontologischen Erkenntnis erkannte X seinem Wesen nach Horizont ist, dann muß dieses Erkennen auch so sein, daß es diesen Horizont in seinem Horizontcharakter offenhält“[35]. Indem nun dieser „Gegenstand überhaupt“ im vorhinein den „Überschlag“[36] ausmacht über alle möglichen Gegenstände hinweg, ist er der unthematisch im Blick stehende Horizont, der gerade als offener Horizont erst das darin Begegnende „in das Thema vordrängen“ kann. Im Offenhalten dieses Horizontes wird das Sein des Seienden erblickbar als die ursprünglichste Wahrheit. Wenn Kant sagt, diese ontologische Erkenntnis habe nur „empirischen Gebrauch“, dann heißt das für Heidegger: „sie dient zur Ermöglichung der endlichen Erkenntnis im Sinne der Erfahrung des sich zeigenden Seienden“[37].

Indem nun die Zusammengehörigkeit der beiden Bedingungen der „Grund“ ist für die Möglichkeit der Erfahrung und für die Möglichkeit des Gegenstandes hinsichtlich seines Gegenstehenkönnens, wird er auch zum Grund des Subjektseins selbst. „In solchem vorstellenden Sich-zuwenden-zu ... wird das ‚Sich‘ gleichsam in das Zuwenden-zu ... hinausgenommen. In solchem Zuwenden-zu ..., bzw. in dem mit ihm ‚geäußerten‘ ‚Sich‘, ist notwendig das ‚Ich‘ dieses ‚Sich‘ offenbar.“[38] Nur in diesem „ich denke“ ist das Ich „reines Selbstbewußtsein“. Das Bewußtsein des Selbst wird aus dem Sein des Selbst geklärt. Wenn dieses Sein nun aber aus dem Grundentwurf des hier Erörterten verstanden wird, dann besagt jede Spontaneität auch noch Rezeptivität: es ist Hinnehmen von Sichgebendem. Im vorstellenden Sich-zuwenden-zu... wird das „Dawider“ entgegengenommen. Diese Notwendigkeit des entgegenstehenden Horizontes ist aber selbst wiederum nur möglich, wenn sie im vorhinein auf ein Freisein für ... stößt. Die ontologische Erkenntnis erfährt diese „Nötigung“ nur so, daß sie sich im vorhinein dieser „frei“ unterwirft. Sie schickt sich unter diese selbstgegebene Notwendigkeit. Diese Freiheit ist selbst in eins die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit. Damit hat sich eine sehr dichte Vereinigung von Wahrheit, Grund, Transzendenz und Freiheit gezeigt, die in ihrem Ursprung weiterverfolgt werden müssen aus der näheren Bestimmung der „transzendentalen Einbildungskraft“.

e) Der ontologische Sinn der transzendentalen Einbildungskraft

Kants Grundlegung der Metaphysik führte auf die transzendentale Einbildungskraft. Diese ist die Wurzel der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ist sie der ursprüngliche Grund der Möglichkeit der menschlichen Subjektivität in ihrer Einheit und Ganzheit. In ihrer Stellung als Wurzel ist die transzendentale Einbildungskraft ein Vermögen, sich selbst im Hinnehmen Anblicke zu geben. Sie ist nicht angewiesen auf die Anwesenheit des Anschaubaren, vielmehr ist sie im transzendentalen Schematismus selbst die Ermöglichung der Anwesenheit eines jeden Seienden überhaupt im Horizont endlicher Erkenntnis. Innerhalb des Gefüges der herkömmlichen Lehre von den zwei Stämmen unserer Erkenntniskraft (Sinnlichkeit und Verstand) hat sie also kei-

---

35 KM 114.
36 Ebd. – Das Wort ist gleichbedeutend mit dem schon erwähnten „Überwurf“.
37 KM 115.
38 KM 137/138.

nen Ort. „Die transzendentale Einbildungskraft ist heimatlos“[39]. Freilich redet Kant auch an anderer Stelle von den drei ursprünglichen Quellen für die Erkenntnis (Sinn, Einbildungskraft, Apperzeption). In der Tat aber sprengt die transzendentale Einbildungskraft das herkömmliche Gefüge der Seelenvermögen. Sie wird in der Heideggerschen Auslegung die „unbekannte gemeinsame Wurzel“ der beiden Stämme in dem Sinne, daß sie als bildende Mitte diese aus sich entspringen läßt. Sie ist kein leeres Prinzip, sondern eine vielgestaltige Handlung, so daß ihr Wesen nur offenbar wird, wenn sie in ihrem Entspringen und Entspringenlassen selbst verfolgt wird. Sie ist also ein Vermögen der zusammenhaltenden Mitte, das nicht zurückführbar ist auf *ein* strukturales Wesenselement ihrer selbst. Indem sie als Wurzel die beiden anderen Stämme so aus sich hervorwachsen läßt, ihnen Halt und Mächtigkeit verleiht und so in ihren eigens hervorgebrachten Strukturen zum Vorschein kommt, wird sie selbst als Wurzelboden ein „unbekannter Grund“, dessen Tiefe sich nur langsam, schwer oder (für Kant) vielleicht überhaupt nicht enthüllt. Der gelegte Grund steigert sich in seiner Befremdlichkeit so weit, „daß sich am Ende das, was bisher noch als transzendentale Einbildungskraft bekannt ist, in ursprünglichere ‚Möglichkeiten‘ auflöst, so daß die Bezeichnung ‚Einbildungskraft‘ von selbst unangemessen wird“[40].

Man hat also die Bedeutung und den Gang dieser Enthüllung des Grundes der ontologischen Synthesis überhaupt nicht verstanden, wenn man die transzendentale Einbildungskraft als eine Quelle versteht, aus der man nun monistisch die anderen Seelenvermögen ableitet und so versucht, die höheren Vermögen der Seele durch die niederen zu erklären[41], als ob nun alles aus einer sensualistisch verstandenen Sinnlichkeit erklärt würde.

Es geht überhaupt nicht um den Abschluß der Analyse, wenn die beiden Stämme ihre Verwurzelung in der transzendentalen Einbildungskraft erhalten. In ihrer Dunkelheit ist sie als dieses Grundvermögen selbst nur der Anfang der Grundlegung[42]. Sie ist auch in keinem Falle als „Grundkraft“[43] in der Seele denkbar. Sie bleibt in gewisser Weise das Unbekannte, in das Kant dennoch hineingeblickt haben muß, wenn er von der „unbekannten Wurzel“ sprach. „Denn das Unbekannte ist ja nicht das, wovon wir schlechthin nichts wissen, sondern was uns im Erkannten als das Beunruhigende entgegendrängt“[44].

---

39 KM 125.

40 KM 129.– Die Stellen über die transzendentale Einbildungskraft als ursprünglich einigende Wurzel, die das zu Einigende aus ihrem Wesen entspringen läßt,sind sehr zahlreich vgl. nur KM 39ff., 61, 63, 65, 76,78, 79, 81, 119, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 161, 174, 178.

41 Vgl. dazu Eduard Landolt, L’essere e il pensare in „Kant e il problema della metafisica“ di M. Heidegger, in: Teoresi 10 (1955), S. 71-97, bes.S. 96, wo ein völliges Unverständnis für die transzendentale Fragestellung herrscht. Ähnlich im Grunde bei V. Fagone, Unité ou discontinuité dans la pensée de M. Heidegger, in: Sciences ecclésiastiques 8 (1956), S. 317-333, bes. S. 333: „En tant qu’il [Heidegger] continuera à pousser sa recherche sur le plan ‚ntépredicatif‘ de l’*imagination transcendentale* qui définit la dimension noétique de sa pensée, refusant la logique et le jugement comme purement formels, l’unité de l’analogie pourra être entrevue dans l’expérience des mystiques ou le langage des poètes; mais elle ne pourra être assurée philosophiquement.“ – Für die Zurückweisung der Auffassung, daß die transzendentale Einbildungskraft zur empirisch erklärenden Ableitung diene, vgl. z.B. KM 128f., 134f., 142, 152 u.ö.

42 Vgl. KM 65.

43 Vgl. KM 128. – Zum Begriff der „Grundkraft“ vgl. die später (Anm. 55) zu nennende Arbeit von D. Henrich, bes. S. 30-40, und besonders die Arbeiten von H. Heimsoeth.

44 KM 147.

Doch Kant hat die kaum sich zeigende Dimension dieses Ursprungs nicht weiter enthüllt. „Kant ist vor dieser unbekannten Wurzel zurückgewichen“[45]. Der Einblick in diese zentrale Quelle der ontologischen Erkenntnis war nicht stark genug, um die Subjektivität des Subjekts selbst in einem neuen Lichte erscheinen zu lassen[46], wiewohl der Zug dieser Enthüllung bei Kant selbst leidenschaftlich geführt wird. Die transzendentale Deduktion der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ wird umgearbeitet, die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft wird als eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit gefaßt, die Problematik der Subjektivität des Subjekts wird von Kant im Zusammenhang seines Kampfes gegen den verhängnisvollen Einfluß seichter Moralphilosophien mehr und mehr auf die Personalität und den moralischen Vernunftcharakter verschoben, so daß sich der *Vernunft*charakter der ontologischen Erkenntnis durchsetzte; schließlich hängt dieses Zurückweichen aber mit einer von weiter herkommenden Bestimmtheit der abendländischen Philosophie zusammen: die Orientierung an Ratio und Logos und die Herrschaft der logischen Fragestellung[47]. Am Ende ist die transzendentale Einbildungskraft nur noch dem Namen nach da. Dagegen gilt es, Kants Einblick in dieses Ursprungsfeld der Metaphysik ursprünglicher zu wiederholen, indem das ans Licht gebracht wird, was Kant über die explizite Formulierung hinaus „hat sagen wollen“[48]. „Dieses aber vermochte Kant selbst nicht mehr zu sagen, wie denn überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis nicht das entscheidend werden muß, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt“[49].

Es wurde schon gezeigt, wie die Zeit als eine reine Anschauung der transzendentalen Einbildungskraft entspringt. In weiteren Analysen[50] wird vorgeführt, daß das ursprüngliche Bilden nur möglich ist, wenn das Hinnehmen der reinen Anschauung sich den Anblick gibt, indem es vorblickt auf sein Sogleich und zurückblickt auf sein Soeben. Das Bilden der „Einbildung“ ist in sich zeitbezogen, ja die transzendentale Einbildungskraft läßt die Zeit selbst entspringen und ist so selbst die eigentliche Zeit. Dieser innere Zeitcharakter der transzendentalen Einbildungskraft wird an den drei Weisen der Synthesis (Apprehension in der Anschauung, Reproduktion in der Einbildung, Rekognition im Begriffe) erwiesen, so daß deren wesenhafte Zugehörigkeit zur reinen Synthesis zeigt, daß die ursprüngliche Zeit als das dreifacheinigende Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Vermögen der ontologischen Erkenntnis selbst gründet. Die transzendentale Einbildungskraft ist damit als Wurzel selbst wieder in der ursprünglichen Zeit verwurzelt.

Die Zeit ist es, die den Anblick des Nacheinander *auf sich* als das hinnehmende Anschauen *entgegen-,* d.h. *zu*-hält. Die reine Anschauung geht sich selbst an, sie ermöglicht es, daß das sichzuwendende Gegenstehenlassen als ständiges Hinausstehen zu...

---

45 Ebd. – Ähnlich KM 126/127, 146-150, 153-155, 155f., 178f., 182f., 193f. Etwas abgeschwächter heißt es bereits SZ 23: „Wovor *Kant* hier [in der Schematismuslehre] gleichsam zurüchweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck ‚Sein‘ einen ausweisbaren Sinn haben soll.“

46 Vgl. KM 152 u.ö..

47 Über diese an der Ontologie der Vorhandenheit orientierte Gestalt des „Logos“ vgl. bes. KM 66, 67, 68, 85, 107, 133f., 136f., 139, 152, 155, 219, 220, 221.

48 Vgl. dazu KM 183 (Ende des Kantzitats).

49 KM 182.

50 Vgl. bes. KM 157-171.

sich darin so einen Horizont vorstellt, daß dieser wieder als „Dawider“ zurückblickt und es so ermöglicht, daß das Subjekt überhaupt angegangen werden kann. Die Zeit ist die reine Selbstaffektion[51]. Als solche ist sie der Grund der Möglichkeit von Selbstheit überhaupt, die Ermöglichung der Endlichkeit. „Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit“[52]. Aber auch so ist die Grundlegung der Metaphysik nicht an ihr Ziel gekommen. Im Gegenteil. Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung dessen, was die Kritik der reinen Vernunft zutiefst bewegte, wird in ihrem befremdlichen und auch fragwürdigen Charakter nur noch verschärft. Die Rede von Kants Zurückweichen vor der unbekannten Wurzel ist nicht einfach eine negative Kritik. In der Enthüllung dieser unbekannten Wurzel kommt nämlich die bisherige Metaphysik selbst an einen Abgrund. Kant gräbt sich selbst den eigenen Boden weg, von dem er noch ausging. Aber wenn auch jetzt in der Wiederholung die Wurzel dieses Versuchs in der Endlichkeit ans Licht kommt, so bleibt diese ursprünglichere Ausarbeitung am Ende selbst in einer solchen Zurückhaltung, „daß sie vor dem Entscheidenden haltmacht“[53]. Unter den Fragen, die die Untersuchung noch offen halten sollen, heißt die vorletzte: „Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine ‚vorausgesetzte‘ Unendlichkeit? Welcher Art ist überhaupt dieses ‚Voraus-setzen‘ im Dasein? Was bedeutet die so ‚gesetzte‘ Unendlichkeit?“[54] Die Frage macht schon als Frage darauf aufmerksam, daß man die hier erörterte „Endlichkeit“ nicht mehr verstehen kann aus dem Gesichtskreis der bisherigen Metaphysik. Dennoch bleibt sie in gewisser Weise vorgezeichnet durch den Gang dieser selbst. Diesen „Hintergründen“ selbst wollen wir jetzt nachgehen.

f) „Kant und das Problem der Metaphysik“ als ein Buch Heideggers über Heidegger

Hiermit ist auch schon geklärt, in welcher Absicht wir Heideggers Kantbuch herangezogen haben. Wir betrachten es nicht in erster Linie als ein Buch *über* Kant. Die Vorwürfe gegen Heideggers Kantbuch sind bekannt: Verzeichnung der Kantischen Lehre und unhistorische, weil ontologische Interpretation des kritischen Kant. In der Tat kann man auf dieser Ebene auch manches bedenken: der Begriff einer reinen sinnlichen Vernunft, die Begrenzung auf die Analytik, die Verdeckung des Gegensatzes von sinnlichem und intelligiblem Selbst, die Deutung der „Bedingungen der Möglichkeit“, die phänomenologische Interpretation der Begriffe „Anschauung“ und „Erscheinung“, der fragliche Vorrang der Anschauung und damit der Rezeptivität, die Interpretation des „Dinges an sich“ und des „transzendentalen Gegenstandes“ usw. Darüber hinaus werden grundsätzliche Bedenken aufgestellt. Für Kant bleibe z.B. die „unbekannte Wurzel“ das schlechthin Verschlossene. Die Deutung der in ihrer Struktur zweifellos vorgezeichneten Einigung zwischen Sinnlichkeit und Verstand verlangt nicht, daß diese

---

51 Vgl. KM 171ff.

52 KM 183.

53 KM 221 (oben).

54 KM 222. – Vgl. KM 176: „Über Zeitlosigkeit und Ewigkeit des Ich wird nicht nur nichts entschieden, es ist danach innerhalb der transzendentalen Problematik überhaupt nicht gefragt ... Wenn demnach über die ‚Zeitlichkeit‘ bzw. Zeitlosigkeit des Ich entschieden werden soll, dann muß das ursprüngliche Wesen der Zeit als reiner Selbstaffektion zum Leitfaden genommen werden.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch KM 216: „... denn auch die ‚Ewigkeit‘, etwa als das ‚nunc stans‘ genommen, ist als das ‚ständige‘ ‚Jetzt‘ durch und durch nur aus der Zeit begreiflich.“ Vgl. dazu VI, 3.

„Elemente“ erst in der Einigung als solcher entspringen. Kant verneint überhaupt die Möglichkeit einer „subjektiven Deduktion“ im Sinne Heideggers. Nach Kant kann eben nicht mehr ausgesagt werden, was das Ich selbst *ist.* Im übrigen verfehlt Heidegger auch in der Deutung der transzendentalen Ästhetik ein für Kant offenbar wesentliches Datum, da er sich nicht der These von der Kontingenz der Anschauungsform stellt. Grundsätzliches Lob erhält Heidegger fast einstimmig für die Aufhellung des Schematismus-Kapitels.

Nun kann man an diesen kritischen Bemerkungen[55] sicher nicht vorbeigehen, wenn man Heideggers Kantbuch als Kant-Interpretation nimmt. Es sei aber auch nicht verschwiegen, daß eine Fülle von Fragen bleiben, wenn man das Buch als ein „denkendes Gespräch“ mit Kant versteht[56]. Es wird auch richtig sein, wenn D. Henrich sagt: „Er [Heidegger] ist sich sicherlich nicht darüber im klaren gewesen, *in welchem Grade* seine Ergebnisse von der ausdrücklichen Meinung des Kantischen Textes abweichen“[57]. Das wird denn auch schon längst von Heidegger selbst zugestanden, wenn er sagt, daß in seinem Kantbuch dem Denken Kants „mehr zugesprochen“ sei, „als er selbst in den Grenzen seiner Philosophie zu denken versuchte“[58]. Gleichwohl darf man wohl die im Vorwort zur 2. Auflage gemachten retractationes nicht so sehr in dieser Richtung betrachten[59].

Sie betreffen viel mehr Heideggers eigenes Denken, das sich gerade im Versuch, die Kritik der reinen Vernunft als Fundamentalontologie zu interpretieren, *sachlich* bewähren wollte. Denn das Kantbuch selbst „erwuchs im Zusammenhang einer ersten Ausarbeitung des zweiten Teils von ‚Sein und Zeit‘“[60]. Wenn auch die Wirkung des Kantbuches für die Kantdeutung selbst fruchtbar geworden ist[61], so ist es kein Zweifel, daß es für die Darstellung der Heideggerschen Fundamentalontologie so gut wie unbeachtet blieb[62]. Freilich wird auf die Ausführungen des vierten Abschnittes „Die Grundlegung

---

55 Die weitaus beste kritische Studie zu Heideggers Kantbuch ist wohl Dieter Henrich, Über die Einheit der Subjektivität, in: Philos. Rundschau 3 (1955), S. 28-69. Aus der ersten kritischen Begegnung mit dem Kantbuch seien die größeren Abhandlungen von H. Levy, Heideggers Kant-Interpretation , in: Logos 21 (1932), S. 1-43 und E. Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik, in: Kant-Studien 36 (1931), S. 1-26, genannt. Vgl. außer den schon in der „Einleitung“ genannten Studien E. Coreths über Heidegger und Kant neuerdings die zusammenfassende Arbeit von R. Padellaro, Heidegger e il problema kantiano, Torino o.J. (1959), die die wesentlichen Rezensionen anführt. Vgl. neuerdings noch Armando Plebe, Heidegger e il problema kantiano. Studi e ricerche di storia della filosofia, Edizioni di „Filosofia“, Torino 1961.

56 Vgl. Henrich, a.a.O., S. 29: „Ein ‚denkendes Gespräch zwischen Denkenden‘ wird sich freilich nie in dem Sinne über die philologische Textauslegung hinweg vollziehen wollen, daß die ausdrückliche Meinung des Textes zur Belanglosigkeit gegenüber einem dunklen Eigentlichen wird.“ Vgl. auch S. 69. – Hier liegen jedoch grundsätzliche hermeneutische Fragen (vgl. z.T. schon unsere Einleitung).

57 Henrich, a.a.O., S. 68.

58 VA 79.

59 Vgl. KM 8: „Das Verfehlte und Fehlende des vorliegenden Versuches ist mir auf dem Denkweg während des genannten Zeitraumes so deutlich geworden, daß ich darauf verzichte, diese Schrift durch nachholende Zusätze, Anhänge und Nachworte zu einem Flickwerk zu machen. – Denkende lernen aus dem Fehlenden nachhaltiger.“

60 KM 7 (Vorwort zur ersten Auflage).

61 Vgl. zuletzt noch Walter Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Kant-Studien, Ergänzungshefte Nr. 77, Köln 1959 (Habil.-Schrift Köln).

62 Ähnlich urteilt schon Henrich, a.a.O., S. 30.

der Metaphysik in einer Wiederholung“ zurückgegriffen, weil man hier eine kurze und geraffte Einführung in die Fundamentalontologie findet. Aber der Standort dieser Ausführungen innerhalb des Heideggerschen Denkweges, besonders sein Verhältnis zu „Sein und Zeit“, „Vom Wesen des Grundes“ und zu „Was ist Metaphysik?“, bleibt selbst ungefragt. Mit isolierten Sätzen läßt sich ja in der Tat alles aufweisen[63]. Mag auch das Zögern, dieses Werk zur größeren Förderung des Grundanliegens fruchtbar zu machen, damit zusammenhängen, daß die ohnehin nicht leichten Gedankengänge stets durchsetzt sind mit kantischen und unkantischen Momenten, so daß eine „Scheidung“ des Heideggerschen Gedankengutes kompliziert wird, – dennoch bietet diese Interpretation eine ganz hervorragende Einleitung in das Denken Heideggers, d.h. in die Bestimmung des Ortes, den Martin Heideggers Denken innerhalb der abendländischen Metaphysik einnimmt. Im Vorwort zur ersten Auflage wird das Buch eine „vorbereitende Ergänzung“ zum zweiten Teil von „Sein und Zeit“ genannt, während sie zugleich „im Sinne einer ‚geschichtlichen‘ Einleitung“[64] die in „Sein und Zeit I“ behandelte Problematik verdeutlicht.

Wir gehen im Gesamtzug unserer Abhandlung nur kurz auf diese Funktion einer ‚geschichtlichen‘ Einleitung ein, – kurz, nicht weil eine weiter ausholende Erörterung nicht sinnvoll wäre, sondern weil sie Ziel einer eigenen Arbeit sein muß. Diese selbst kann aber nur unternommen werden, wenn die *leitende* Fragestellung des gesamten Frühwerkes einmal deutlich herausgearbeitet ist. So setzen wir das Kant-Buch selbst in eine Erörterung der kleinen Schrift über das „Wesen des Grundes“. Beide Schriften verweisen übrigens öfters an den entscheidenden Stellen aufeinander. Wir begreifen sie als einen klärenden und Einzelheiten aufhellenden Schritt innerhalb des sachlich durch das Thema „Vom Wesen des Grundes“ gegebenen Kontextes. Lückenlos fügt sich freilich das Werk nicht ein. Doch können die entscheidenden Gedankengänge an der leitenden Frage der „Welt-Bildung“ verfolgt werden.

Was bleibt aber bemerkenswert an dieser geschichtlichen Einleitung zu „Sein und Zeit I“? Wie kann eine solche überhaupt gefunden werden, da doch in den Hauptteilen außer der Bezugnahme zu Kant kaum etwas angeführt wird? Nun sagt Heidegger, daß eine ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik nie aus dem Nichts geschehe, „sondern in Kraft und Unkraft einer Überlieferung, die ihr die Möglichkeiten des Ansatzes vorzeichnen“[65]. Die Möglichkeiten und Wege, die dieser Untersuchung selbst wiederum *ihre* Möglichkeiten vorzeichnen, werden uns also Aufschluß geben können über den Ort dieses Kantbuches. Das Gespräch Heideggers versucht nämlich, auch die Gedanken aus

---

63 Vgl. z.B. E. Jüngel, Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 58 (1961), S. 104-122, wo auf S. 110 für den Beweis, daß Heidegger nicht nach einer „transzendentalen Voraus-Setzung des Denkens“ frage, KM 71 zitiert wird: „Schon in seiner Kant-Interpretation hieß es, ‚daß Seiendes von sich aus [!] begegnen, d.h. als Gegenstehendes sich zeigen [!] kann‘ – das ist die Bedingung der Möglichkeit unseres Erkennens ‚als endliches ... hinnehmendes Anschauen‘“. Bereits der Kontext zeigt aber das wahre Problem: „Allein in einem Vermögen des Gegenstehenlassens von..., in der eine reine Korrespondenz allererst bildende Zuwendung-zu..., kann sich ein hinnehmendes Anschauen vollziehen.“ Von einer Überwindung der Metaphysik im Sinne des späteren Heidegger ist hier noch keine Spur. Die Formulierung von S. 108: „ursprünglich für den zweiten Teil von Sein und Zeit entworfenes Kant-Buch“ bleibt mißverständlich (s. oben im Text).

64 KM VII (erste Auflage). Dieser Absatz ist im Vorwort zur ersten Auflage, wie es in der zweiten Auflage steht, gestrichen worden.

65 KM 14.

der Kant-Deutung des frühen Deutschen Idealismus ins Spiel zu bringen.

g) Kants Begriff der „gemeinsamen Wurzel" der Vermögen, Heideggers Maßstab der Auslegung und die Kantüberwindung des frühen spekulativen Idealismus

Nun wird man zunächst einwenden, eine solche Zuwendung zum Deutschen Idealismus sei unfruchtbar, da Heidegger ja ständig auf den Gegensatz seiner Kant-Deutung hinweise im Vergleich mit der des Deutschen Idealismus. Die unbekannte Wurzel „führt nicht auf die sonnenklare absolute Evidenz eines ersten Satzes und Prinzips, sondern geht und zeigt ins Unbekannte"[66], womit zweifellos Fichte im Blickfeld steht[67]. Die Wesenseinheit, die sich in der transzendentalen Einbildungskraft bildet, ist nicht „Abschluß", sondern der „rechte *Anfang* der Grundlegung der ontologischen Erkenntnis"[68]. Es geht überhaupt nicht um eine Freilegung des Grundes im Sinne einer „absoluten Erklärungsbasis"[69], darin zumal das All der Seienden vorgestellt wird[70]. Die Deutung steht gerade im Gegenzug zum Deutschen Idealismus, der letztlich die reine Einbildungskraft doch umdeutete in eine Funktion des reinen Denkens und damit ihr spezifisches Wesen verkannte[71]. Indem der Idealismus gegen Kants Ding an sich ankämpft, vergißt er auch mehr und mehr das ureigenste Wesen des Menschen, das in Kant durchbricht: die Endlichkeit des Menschen[72]. Indem die transzendentale Einbildungskraft selbst wiederum in der Zeitlichkeit verwurzelt ist, zeigt sich doch der ganze Unterschied der Interpretationsrichtungen. Ist es also nicht richtig, wenn Heidegger sagt, daß seine Deutung „sich gleichsam in entgegengesetzter Richtung wie die des deutschen Idealismus" bewegt?[73] Um darauf Antwort geben zu können, müssen wir etwas ausholen.

Die Suche nach der Einheit der Vermögen des „Gemüts" war bereits vor Kant der Mittelpunkt heftiger Diskussion[74]. Ist die Seele *eine* „Grundkraft", wie Leibniz und im Anschluß an ihn Wolff wollten, die sich vom Pluralismus der Erkenntnisvermögen abwenden? Kant bekennt sich zum Pluralismus. Dahin bestimmen ihn der Unterschied der objektiven Prinzipien von Sinnlichkeit und Verstand und Fragen aus der Begründung der Ethik. Die Voraussetzung einer Grundkraft bleibt für Kant ein subjektiv notwendiges Prinzip, eine regulative Idee[75]. Die „gemeinschaftliche, aber uns unbekannte Wurzel" existiert also nur „vielleicht", d.h. ihre Möglichkeit ist zugegeben[76]. Der Begriff der menschlichen Vernunft als Substanz ist ja nicht demonstrierbar, was in der Paralogismenkritik zum Ausdruck kommt. Für das Selbstbewußtsein kommen alle Vorstellungen, die es überhaupt als möglich denken kann, in dem einen Prädikat überein, Vorstellung des Ich zu sein. Wenn man nun von diesem Selbstbewußtsein etwas sagen will über die

---

66 KM 41.
67 Vgl. Fichtes Schrift: Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie (Berlin 1801).
68 KM 65.
69 KM 129.
70 KM 77.
71 KM 179.
72 KM 220.
73 KM 127 Anm. 146.
74 Vgl. darüber Henrich, a.a.O., Erstes und zweites Kapitel. Ich schließe mich z.T. den reich belegten Ausführungen Henrichs an.
75 Vgl. KRV B 677.
76 Vgl. Henrich, S. 30f., 38f.

Bestimmung hinaus, gedacht zu sein, dann müßte sich dieses selbst auf ein ihm Vorausgesetztes beziehen. Da es aber alle zugängliche Realität mittels der Formen denkt, die seine eigene Einheit auch ermöglichen, gibt es außerhalb dieser Beziehungen keine reale Erkenntnis. Es kann die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit nur zu Gesicht bekommen, wenn ihm sein eigener Wesensgrund unabhängig von diesen zukommt. Für Kant bleibt es dabei: „Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperzeption, möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben“[77]. Die gemeinsame Wurzel ist uns also vielleicht überhaupt unbekannt. „Nach seinen [Kants] Prinzipien muß sie es sein und für immer bleiben“, meint Dieter Henrich[78]. Ähnliches gilt für die Vermögen. „Die Frage nach der Grundkraft von Sinnlichkeit und Verstand ist eine solche, die nicht die Struktur der Subjektivität, sondern die Bedingungen einer solchen Struktur betrifft“[79].

Dennoch bleibt das Bedürfnis nach der Einheit der Prinzipien. Es muß hier offen bleiben, wie es Kant gelingt, die Vernunft mit sich selbst in ein Einverständnis zu bringen, d.h. worin ein Ort der Einigung aller unserer Vermögen a priori gefunden werden kann[80].

Diese Vorläufigkeit und Aporien fordern freilich zu Verbesserungen heraus. Mit der Idee der „gemeinsamen Wurzel“ ist nur eine „leere Stelle“ gedacht, sie ist Korrelat-Begriff. Die Bedingungen allen Denkens selbst werden nicht mehr erkannt, bleiben aber für jeden empirischen Erkenntnisvollzug wieder notwendig vorausgesetzt. Ihrem Sein nach bleiben sie wesentlich unzugänglich. Das „Ich“ muß immer wieder als oberstes Prinzip alles Denkens und Erkennens als Bedingung vorausgesetzt werden, aber es kann selbst wiederum nicht mehr bestimmt werden. In entsprechender Weise ist die Einbildungskraft zwar notwendig vorauszusetzen beim Gelingen der Erkenntnis, damit Anschauung begreifbar wird, aber darüber hinaus ist nicht sehr viel auszumachen. „Wissen wir doch auch nicht, wie und auf Grund welcher Bedingungen die Einheit dessen, was wir als Denken begreifen, möglich ist. Einbildungskraft ist nur der Terminus für die Einheit der „Handlungen“, die über die objektiven Prinzipien der Erkenntnis hinaus erforderlich sind, um die Aktualität dieser Erkenntnis verständlich zu machen“[81].

Vom Standpunkt Kants aus könnte man noch mehr Differenzen feststellen. Aber solches Fragen wird selbst blind für die Dimension des Kantbuches, wenn es sich in einem nur-historischen Feststellen verläuft, so dringlich dies auch sein muß; denn Heidegger hat sich schon längst aus dem Bereich entfernt, darin die Grundbegriffe, die wir verwendeten, ihre Herkunft haben. Er strebt ja nicht nach der Konstruktion einer Grundkraft. „Diese Absicht verbietet sich schon dadurch von selbst, daß am Ende die Wesens-

---

77 Vgl. Prolegomena § 36 (Zweitens), ed. Weischedel III, S. 187.

78 Henrich, S. 43 (dort auch weitere Gründe).

79 Henrich, S. 45.

80 Hier wäre der Ort, um die von Dieter Henrich unter den Titeln „innersubjektive Teleologie“ und „Lehre vom Faktum der Vernunft“ unternommenen Interpretation zu Kant anzufügen. Diese Phänomene selbst sind aber durch die Problematik des spekulativen Idealismus selbst nicht mehr gesehen und verstellt. Man wird deshalb mit einer gewissen Spannung der Veröffentlichung von Henrichs Heidelberger Habilitationsschrift „Selbstbewußtsein und Moralität“ (1956) entgegensehen dürfen. – Die Problematik der „Urteilskraft“ muß hier freilich ganz wegbleiben.

81 Henrich, a.a.O., S. 54.

enthüllung der Transzendenz allererst entscheidet, in welchem Sinne von „Seele“ und „Gemüt“ gesprochen werden darf, inwieweit diese Begriffe das ontologisch-metaphysische Wesen des Menschen ursprünglich treffen“[82]. Damit kommt eine nur-historische Auslegung und Kritik an Heidegger selbst in eine ursprüngliche Verlegenheit, weil ihr der Maßstab der Kritik entfällt.

Die Zweideutigkeit in Kants Begriff des „Ich“ bringt es freilich mit sich, daß immer wieder versucht wird, diese Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis als solche definitorisch zu erkennen und weiter zu begründen. Die strukturale Einheit der Vermögen, die andeutungsweise sichtbar wurde, faszinierte die Nachfolger Kants über das „kritische“ Anliegen Kants hinaus. Der Gebrauch der in der kritischen Begrenzung verwendeten Denkmittel zog so sehr die Aufmerksamkeit auf sich, daß diese Strukturen selber in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. In dem weiteren Verfolgen der damit zusammenhängenden Fragen geschah aber ein so radikaler und grundsätzlicher Umbau der Kantischen Problematik, daß deren Ebene verlassen – und vergessen wurde. Kant kommt erst in Fichte zum Verstand; Hegel erblickt die eigentliche Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch; Schelling sagt oft genug, daß man einen Philosophen dann ehre, wenn man ihn da „auffasse“, „wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken“[83]; also kommt die Kritik Kants erst in der unbedingten Vernunftwissenschaft zur Wirkung, darin Vernunft nur noch sich selbst gegenübersteht[84]. Und eigentlich liegt Heideggers Grundzug seiner Auslegung Kants bei aller Verschiedenheit auch noch in dieser Richtung der neuzeitlichen Bewegung zur ständig tiefer gründenden Freilegung des Ursprungs der Subjektivität. Die ausdrückliche Grundlegung der Kritik der reinen Vernunft sucht das herausstellen, „was Kant ‚hat sagen wollen‘“[85]. Die vorausleuchtende Idee treibt die Auslegung und zwingt so in das Ungesagte hinein, um es ursprünglicher zum Sprechen zu bringen.

Insofern nun Heidegger selbst im Kantbuch sich daranmacht, die Wesenseinheit der Transzendenz zu ergründen, macht er zunächst einmal mit dem Deutschen Idealismus diesen Schritt über Kant hinaus mit. Wir achten besonders auf eine mögliche Ähnlichkeit der dabei verwendeten formalen Denk-Strukturen, um danach erst den fundamentalen Unterschied herauszuarbeiten.

h) Die Bedingungen für den Übergang von Kant zu Fichte am Leitfaden der Ding-an-sich Problematik

Kant weiß sehr gut, daß die Kritik der reinen Vernunft davon lebt, daß „die Erscheinung jederzeit zwei Seiten hat“[86]. Wie immer die beiden Seiten als verschiedene Weisen des Seins – Ding an sich und Erscheinung – sich zueinander verhalten, jedenfalls findet Kant diesen Unterschied entscheidend für die Grundstellung seines Werkes. Der Begriff „Ding an sich“ entstammt wohl der herkömmlichen, theologisch orientierten Substanz- bzw. Ideenmetaphysik eines augustinisch umgewandelten Platonismus: Erkenntnis ist ein rein spontanes geistiges Schauen, so daß die absolute und schöpferische Spontanei-

---

82 KM 129.

83 Schellings Werke, hg. v. K. F. A. Schelling, Zweite Abteilung, Band III, S. 60 (über Hegel). – In der Neuausgabe von M. Schröter bildet dieser Teil (Philos. d. Offbg.) den 6. Ergänzungsband.

84 Ebd., S. 51 u. 57.

85 KM 183.

86 Vgl. KRV A 38, B X XVIII/XIX (Anm.), Prol. § 13, Anm. I, II.

tät, die als Erkenntnissubjekt den Gegenstand überhaupt erst setzt, das „Urbild“ darstellt für jegliches Erkennen. Die Schöpfung ist eine Schöpfung der Dinge an sich selbst[87]. Der menschliche Verstand ist im Gegensatz zum „intuitus originarius“, „intellectus archetypus“ ein „intellectus derivatus, ectypus“, der als solcher in der Affektion ein Vermögen des Empfangens und Erleidens innehat. Als Erkenntnis ist sie aber notwendig spontan. Die Bedeutung dieser Spontaneität wird klar im Blick auf die Lehre vom „Apriori“: die Beschränkung unserer apriorischen Erkenntnis auf das, was wir selbst „machen“ und in das Gegebene „hineinlegen“ [88]. Aber gerade hier wird auch wieder die „kritische“ Funktion des „Dinges an sich“ in seiner Positivität deutlich: gerade durch die „Grenze“ des Dinges an sich ist der Verstand auf die Sinnlichkeit verwiesen; dennoch affiziert die Sinnlichkeit nicht den Verstand, und die Sinnlichkeit selbst wird auch nicht vom Verstand affiziert. Hier hat der berüchtigte Begriff der „Affektion“[89] seinen Platz. Er wird außerhalb des reinen Verstandes und der Sinnlichkeit begründet durch die Annahme des „Dinges an sich“. Somit ist in diesem auch zugleich die Grenze des Verstandes gesetzt: das Ding an sich erscheint zwar in gewisser Weise in unseren kategorialen Formen, es kann aber auch gedacht werden als etwas, was ohne unsere Verstandes-Kategorien ist. Auch das Unerkennbare kann wenigstens noch gedacht werden, so daß die Welt nicht rationalistisch identifiziert wird mit den Erscheinungen, die wir durch unseren Verstand erkennen. Insofern Kant Dinge an sich ansetzt als „transzendentale Ursachen“ der Erscheinungen, als „die absolute und innere Ursache äußerer und körperlicher Erscheinungen“, als „intelligible Ursache“ der Erscheinungen, richtet er sich nach einer Unterscheidung, die er selbst nicht „hineinlegt“, sondern die er „vorfindet“ und die mindestens darin noch seine Zugehörigkeit zur klassischen Metaphysik bezeugt.

Bedenklich blieb aber, daß die wesentliche Wirklichkeit in die Dinge an sich gesetzt war, so daß sich der Charakter der Wahrheit zu einem „bloß“ subjektiven Aspekt verwandeln konnte, und das um so mehr, weil die Tendenz zur Unbestimmtheit, die im Begriff des „Dinges an sich“ zweifellos lag, noch mehr zu Umdeutungen reizte. Wenn sich im Zueinander von Ding an sich und Erscheinung z.T. Momente einer echten „Analogie“ finden, dann wieder der Eindruck einer fast nominalistischen Unterscheidung von Aspekten erweckt wird[90], dann wird man doch eine auf die platonische Tradition zurückgehende „Zweiweltentheorie“ nicht übersehen können. In gleicher Weise zeigt sich das ja auch im Unterschied der regulativen Idee von der strukturalen Einheit der Erkenntnisvermögen, in der Differenz der Erkenntnisstruktur und ihrer intelligiblen Bedingung. Wenn dieser Unterschied nicht mehr festgehalten wird, d.h. wenn auf das „Ding an sich“ verzichtet wird, durch das aber gerade verhindert werden sollte, daß die gesamte Welt der Erscheinungen in das Subjekt hineinfiele, fallen aber auch diese Unterschiedenen zusammen. Das geforderte einigende Korrelat der Mehrheit subjektiver Leistungen kann nun erkannt werden, da durch das Abschneiden des „übersinnlichen

---

87 Vgl. dazu die sehr reichhaltige begriffliche und inhaltliche Klärung der Begriffe „Erscheinung“ und „Ding an sich“ bei Heinz Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Köln 1956, S. 192ff. Außerdem G. Martin, Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1951, passim. Vgl. auch Anm. 88.

88 Vgl. KRV B XIX.

89 Vgl. Herbert Herring, Zum Problem der Affektion bei Kant, Kant-Studien Nr. 67, Köln 1953 (reiches Literaturverzeichnis); über Heidegger vgl. bes. S. 46ff., 65.

90 Eine nähere Darlegung findet sich bei G. Martin, a.a.O., S. 216ff.

Substrates“, das den Erscheinungen zu Grunde liegt, der Unterschied jenes Korrelats zu seiner intelligiblen Ursache mindestens in Bezug auf die Seinsweise dahinfällt. Die strukturale Einheit der Vermögen wird notwendigerweise selbst der Ort, an dem sich diese Einigung vollziehen läßt. Da – im Blick auf Kant – die transzendentale Einbildungskraft ohnehin schon die Funktion der einigenden Vermittlung trägt, rückt sie in die Mitte aller Revisionsversuche von Fichte bis zu Heideggers Kantbuch.

i) Die Stellung der produktiven Einbildungskraft bei Fichte und die idealistische Theorie des Selbstbewußtseins

Wird dieser Schritt vollzogen, so schwindet auch der Unterschied von Vorstellung und Erscheinung. Das Ich selbst wird der Inbegriff der Welt überhaupt. Das geschieht bei Fichte. Wir können freilich hier nicht auf die wesentlichen Fragen eingehen, die sich auf Fichtes einzelne reflexive Schritte in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ beziehen[91]. In wenigen Sätzen wollen wir den Übergang zu Schelling vorbereiten.

Alle Realität ist vom Ich abhängig, während das Ich selbst in schlechthinniger Unabhängigkeit von aller fremden Realität ist. Das Ich *ist* also nur, wenn es sich selbst setzt, „Ich bin Ich.“ Das Wesen des Ich ist also die absolute Tat, Einheit von Tätigem und Tätigkeit. Eine weitere Tatsache des „empirischen Bewußtseins“ ist aber, daß es als Bewußtsein *von etwas* selbst eine Entgegensetzung erfährt. Ein Nicht-Tätiges kommt ihm entgegen. Wie kann aber dem Ich als dem Grund aller möglichen Realität und als reiner Tätigkeit etwas Objektives von außen entgegengesetzt werden? Nun können hier nicht alle dialektischen Versuche aufgezählt werden, mit denen Fichte über diese Aporie hinwegzukommen sucht. Im absoluten Ich müssen das selbstbewußte Ich und das Nicht-Ich unterschieden werden, wodurch das schlechthin tätige Ich sich selbst als seine Negation ein Nicht-Ich gegenüber setzt. Die Entgegensetzung, die zuerst zwischen dem empirischen Ich und seiner im Absoluten gründenden Begrenzung stattfinden sollte, wird nach und nach eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann. Das tätige Ich *soll* aber den Widerstand in seinem Tun überwinden. Der Mensch soll sich der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern. Die Unendlichkeit und die Endlichkeit im Ich müssen vereinigt werden, immer wieder werden Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten eingeschoben, – dennoch geht die Vereinigung nicht. Der nicht zu erklärende Grund für die Existenz des Nicht-Ich wird selbst durch das Sollen in die Unendlichkeit hinaus gesetzt. Der Widerstand selbst erweist sich als begründet in der freien Selbstbestimmung des Tätigen. Das unendliche Tun erfährt eine Hemmung, wird aber in diesem Anstoß nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben, wodurch es wieder als unendliches über diesen Anstoß hinausdrängt. Jedenfalls wird das Nicht-Ich selbst durch das Ich bestimmt. So wechselt das Ich selbst mit sich im Widerstreit, indem es sich als unendlich und zugleich auch als endlich setzt. In diesem Reproduzieren selbst soll das Unerreichbare geschehen, das Unendliche in die Form des Endlichen aufgenommen werden, dann wird es wieder außerhalb dieses zurückgetrieben usf. Dieses Vermögen zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem muß in der Mitte schweben. Es ist die Einbil-

---

[91] Vgl. übrigens für eine nähere Interpretation Jules Vuillemin, L’héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger, Paris 1954, S. 16ff.

dungskraft[92]. „Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor“[93]. Da alle Realität durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird, gründet sich auch die Möglichkeit des Bewußtseins auf sie.

Ein kleines Beispiel soll auf einige, zunächst recht oberflächliche Ähnlichkeiten mit Heideggers reiner Anschauung vorbereiten. Der Zustand, in dem Tätigkeit und Leiden vereinigt werden, geschieht nur durch ein Anschauen, „denn Anschauen ist eine Tätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Tätigkeit möglich ist“[94]. Das Ich setzt sich als anschauend, d.h. als tätig. Nach dem Wechselverhältnis muß nun aber dem Anschauenden als Tätigem ein Angeschautes entgegengesetzt werden. Dieses geschieht in der Produktion des Nicht-Ichs, das als Angeschautes entgegengesetzt wird. Das Ich wird freilich seiner Tätigkeit in dieser Produktion nicht bewußt. „Das producierende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des Angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen (ein *Hin*schauen [in aktiver Bedeutung] eines unbestimmten Etwas)“[95]. Die weiteren reflexiven Schritte wollen wir nicht mehr verfolgen. Vielmehr soll noch ein Blick auf die Deutung des „Dinges an sich“ geworfen werden.

Der letzte Grund allen Bewußtseins ist schließlich eine Wechselwirkung des Ichs mit sich selbst durch die Vermittlung eines unter verschiedenen Aspekten zu betrachtenden Nicht-Ichs. „Dies, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur *für ihn* da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann“[96]. Auf diesen Widerspruch des „Dinges an sich“, etwas „für das Ich, und folglich *im* Ich, das doch *nicht im Ich* sein soll“, darzustellen, „gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister“. Zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee schwebt die schaffende Einbildungskraft mitten inne[97]. Diese so verstandene Idee ist „der Grundstein des ganzen Gebäudes von innen“.

Der Begriff des Nicht-Ichs sollte bei Fichte den Inbegriff der Natur und der Erfahrung ersetzen. Aber durch den Ansatz ist schon bewirkt, daß es für ihn keine wesentliche Differenz von Vorstellung und Gegenstand mehr geben kann. Die Natur wird ihm als Nicht-Ich zu einem bloßen Gesetztsein in Gedanken. Der Inbegriff der Natur verliert alles Besondere und wird ein allgemeiner Begriff im Bewußtsein mit der Funktion, Prinzip der Entgegensetzung, der Begrenzung und der Endlichkeit zu sein. Nun steht Fichte hier in gewisser Nähe zu Kant, was man bei allen Unterschieden nicht verkennen darf. Kant spricht dem Menschen ja die Fähigkeit ab, das Besondere unter das Allgemeine unseres Verstandes zu subsumieren. Freilich blieb Kant bei dieser kritischen Begrenzung auch stehen. Der „Übergang“ vom Verstand in die Erfahrung blieb aber im Grunde doch ungelöst, was immer auch die „Kritik der Urteilskraft“ an diesen Fragen noch differenziert[98]. Die Deduktion der Vorstellung verbleibt bei Fichte innerhalb des

---

92 Grundlage der Wissenschaftslehre (1794), S. W. Band I, S. 215.
93 Ebd.
94 Ebd., S. 229.
95 Ebd., S. 230.
96 Ebd., S. 281.
97 Vgl. ebd., bes. S. 283/284.
98 Vgl. zum Begriff „Übergang“ die bereits zitierte Arbeit von H. Knittermeyer in der Zeitschrift für

Bewußtseins. Indem Fichte durch die Idee des Ichs als absolute Tat eine ganze Ebene der Reflexion dem Kantischen Problembereich voraussetzt, wird es ihm möglich, die Grundbegriffe der Kritik selbst zu deduzieren. Mit einer solchen Deutung ist aber der Boden und Rahmen der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins verlassen.

Aber Fichte blieb bestimmend für die Grundlegung des Deutschen Idealismus. Der späte Schelling schreibt rückblickend: „Fichtes wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz bloß todtes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eigenen Händen daraus geworden ist. Im Ich ist das Prinzip einer *notwendigen* (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein notwendig sich fortbestimmendes, aber Fichte benutzt dieß nicht ... nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, als nicht durch Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen“[99].

k) Schellings Konstruktion des absoluten Ichs in der „unmittelbaren Erfahrung“

Damit sind bereits die neuen Einsichten Schellings selbst skizziert. Von Fichte her war es Schelling einsichtig geworden, daß das Unbedingte nicht in der Sphäre des dinglich Vorhandenen gesucht werden kann. Weil vielmehr das absolute Ich alle Dinge in seinem Wissen zu Objekten machen kann, ist es ihnen gegenüber als das Übergreifende das Bedingende, d.h. selbst das Unbedingte. Wenn aber das absolute Ich über jede Scheidung hinaus liegt in der absoluten Einheit des Intelligiblen in der Natur und im Menschen, dann müssen die Bedingungen des Verstandes selbst wieder aus diesem höheren transzendentalen Prinzip deduziert werden. Die Objektivität sollte auch in einer Wiederholung Kants theoretisch abgeleitet werden, so daß der empirische Realismus Kants selbst transzendental abzuleiten ist. Von hier aus beschäftigen Schelling vor allem zwei Fragen: Wie kann das Unbedingte selbst erfaßt werden? Wie kann man vom Unbedingten zur Welt übergehen? „Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen“[100].

---

philosophische Forschung 1 (1946).

99 Philosophie der Offenbarung, ed. Schröter (6.) Ergänzungsband, S. 54.

100 Schelling, S.W., ed. K. F. A. Schelling, Band I, S. 249 (Bei Schröter sind die Seitenzahlen der Erst-Gesamtausgabe abgedruckt, ich zitiere also der Einheitlichkeit halber nach der Erstausgabe). – Im Folgenden kann ich um so kürzer sein, da über diese Entwicklung Schellings mehrere Abhandlungen vorliegen. Ich führe nur einige aus der letzteren Zeit an: R. Hablützel, Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis, Philos. Forschungen hg. von K. Jaspers, Basel 1954. – Der Titel „Dialektik und Einbildungskraft“ könnte etwas irreführen, da nicht alle wesentlichen Stellen angezogen sind. Auch wäre zu fragen, ob der Autor gut daran getan hat, die Kritik Schellings an Fichte fast durchweg anzunehmen. Dennoch bleibt die Untersuchung wesentlich für das Studium des früheren Schelling. Vgl die betreffenden Kapitel und Ausführungen in Walter Schulz' Schelling-Buch; vgl. ders., Einleitung zum „System des transzendentalen Idealismus“ (Meiner-Ausgabe, Hamburg 1957, S. IX-XLIV). Vgl. auch W. Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, über Schelling: S. 147-165. Für die Grunderfahrungen Schellings ist wichtig W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberger Forschungen Nr. 4,

Mit der Suche des Prinzips für die Möglichkeit des Bewußtseins überhaupt vollzieht Schelling den Übergang in die Metaphysik, auch wenn er dieses Gebiet selbst noch länger mit dem Begriff der „praktischen Vernunft" kennzeichnet. Das reine Ich bleibt ja für Fichte entweder in der theoretischen Philosophie überhaupt nur eine Idee oder in der praktischen Philosophie der Wissenschaftslehre von 1794 ein reiner Akt, der sich selbst durch die Setzung des Bewußtseins immer wieder neu schafft. Das reine Ich ist dagegen für Schelling das ewige, unsterbliche Wesen, das dem empirischen Ich als seiner Erscheinung vorausgeht. Das Postulat des absoluten Ichs führt über alle Schranken des empirischen Wissens hinaus, da es sein eigenes Gedachtsein ist, das sich auf kein Seiendes außer ihm selbst bezieht. Aber diese neue Region selbst ist kein festes Land, das vorgefunden werden kann, sondern es muß hervorgebracht werden. So ruht das absolute Ich noch sehr auf dem Fundament des Praktischen. Von diesem Nur-sich-selbst-Bestimmenden aus gibt es keinen Übergang.

Wie soll aber das absolute Ich, das für das theoretische Bewußtsein gar nicht existiert, zum Prinzip einer theoretischen Ableitung werden? Das unendliche Ich wird selbst als praktische Forderung verstanden, die zur „Gegebenheit" verwandelt wird, worin das Absolute in seiner Evidenz freigelegt werden soll. Was Kant und Fichte also an den letzten Punkt ihres Systems setzen, macht Schelling ohne Zögern zum Ersten. Indem nun das Absolute überhaupt gegenwärtig werden soll, muß es „reine Empirie" werden. Das Selbstbewußtsein für sich ist nicht zureichend für diesen Weg, denn „Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt"[101]. Praktisch werden bedeutet: frei werden von aller Beschränkung. Das Unbedingte ist nie durch theoretische Vernunft erreichbar, weil es nie *Objekt* werden kann für mich. Wenn ich es als Objekt durch Begriffe festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Das absolute Objekt duldet kein Subjekt neben sich[102]. Das empirische Ich muß also „an seiner eigenen Vernichtung arbeiten und die Modification eines Objekts [zu] seyn, in dessen Unendlichkeit es früher oder später seinen [moralischen] Untergang findet"[103]. Ich muß also das Unbedingte, das sich in jedem „Dasein" offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken. Aller Wechsel und alle Vielheit muß vernichtet werden. Das „Ding an sich" ist ein Etwas, das selbst nicht mehr Objekt für uns ist, das uns keinen Widerstand mehr leistet. „Seitdem wir aufhören, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallene Wesen"[104]. In der Einkehr zum eigentlichen Ich fallen auch die zahlreichen Vermögen. „Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophischen Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt und in Vermögen, die unter keinen gemeinschaftlichen Prinzip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben und nur in der

---

Heidelberg 1956. – Der Abschnitt über Schelling und den „Übergang" scheint mir bei Knittermeyer, a.a.O., S. 526 f, zu dürftig ausgefallen zu sein. Schließlich sei auch auf die Darstellung bei Henrich, a.a.O.. S. 57ff. verwiesen, die allerdings etwas kurz geraten ist.

101 I, 180.

102 Vgl. I, 333.

103 I, 339.

104 I, 325. – Gemeint sei der „platonische" Sündenfall; da der theologische Sündenfall aber ohnehin nur ein ewiger Mythos ist, läßt sich beides wohl nicht trennen.

künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Äußerungen seiner Tätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs“[105]. Diese Einigung selbst geschieht als „intellektuale Anschauung“. Das Bewußtsein löst sich auf, sofern es gegenständlich war, reißt sich von allen Gegenständen los und wird unmittelbar mit dem Angeschauten identisch. Auch die Zeit schwindet dahin, die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Je unmittelbarer die Anschauung überhaupt ist, auch schon die sinnliche Anschauung, desto „näher dem Verschwinden“ ist sie: sie grenzt an das Nichts. Aus der intellektualen Anschauung erwachen wir „wie aus dem Zustande des Todes“. Ein Fortsetzen der intellektualen Anschauung wäre der Tod, der Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit. Aber die „Unmittelbarkeit“ dieser Anschauung wird nur durch Freiheit hervorgebracht. Hier ist die Stätte der Ur-Identität gefunden, wo alle Synthesis ihren Ursprung hat. Diese Anschauung ist die innerste und eigenste Erfahrung. Denn Schelling nennt die intellektuale Anschauung auch „Erfahrung“. „Von Erfahrung allerdings, – aber da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, – von einer *unmittelbaren* im engsten Sinne des Worts, d.h. selbst hervorgebrachten und von jeder Causalität unabhängigen Erfahrung – muß unser Wissen ausgehen. Dieses Prinzip – Anschauung und Erfahrung – allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsere Erkenntnis spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daseyn geht“[106]. Diese Erfahrung ist eben nur möglich, wenn vorher eine Erweiterung und Wesensveränderung des Bewußtseins geschieht. Insofern gibt es überhaupt keine Unbedingtes *im* menschlichen Wissen. Das Unbedingte ist nur im Wissen gegeben, wenn das empirische Bewußtsein überstiegen wird. In dieser unmittelbaren Einheit wird durch die intellektuale Anschauung alles Gegensätzliche überstiegen. Die Einheit besteht zugleich mit dem Gegensatz. Wir verfolgen aber jetzt nicht mehr die Entwicklung dieser Einheit von objektiver Natur und subjektivem Geist, wir verfolgen auch nicht mehr den Begriff der „Indifferenz“, sondern wenden uns dem Zusammenhang dieser Grunderfahrung mit der Einbildungskraft zu. Es ist dies gleichsam der Keim der Schellingschen Fundamentalontologie. Dabei müssen selbstverständlich alle Fragen über die Wandlungen Schellings zurückgestellt bleiben. Sie sind summarisch bei Schulz bis 1800 und bei Hablützel gegeben, um die neueren Werke anzuführen.

l) Die innere Bauform der transzendentalen Einbildungskraft in ihrer Vermittlung von Bedingtem und Unbedingtem beim frühen Schelling

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung durch Reflexion, „d.h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst“[107]. Erst jetzt gibt es wieder „Objekte“, „Selbstbewußtsein“, „Subjekt“, „Wirklichkeit“; aber diese Reflexion kann den Übergang vom unbedingten Ich zum endlichen Ich nicht aufzeigen, weil sie als Reflexion immer schon zu spät kommt. Sie ist durch den Gegensatz bestimmt. Hier erst wird auch der Gegensatz von Dogmatismus und Kritizismus verständlich und in gewisser Weise geschlichtet.

---

105 I, 238 Anm.
106 I, 318f.
107 I, 325.

Der Dogmatismus sieht das Absolute, das sich als unbedingtes Ich erweist, als ein absolutes Objekt an. Es ist theoretisch erreichbar. Für den echten Idealismus ist das Absolute die mich selbst leitende Bestimmung meiner unbedingten Freiheit. Nur der „immanente Gebrauch" ist zulässig. „Sey!" ist die kürzeste Form für den Idealismus. Der Geist ist ursprünglicher Wille zur Selbstbestimmung. „Der Akt des *Wollens* überhaupt ist *die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins"*[108]. „Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das *Wollen"*[109]. In der Freiheitsschrift heißt es dann: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben. Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden"[110].

Philosophie kann man nicht wie jede andere Wissenschaft erlernen, „sondern sie ist *der wissenschaftliche Geist,* den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich *historisches* Wissen ausschlagen soll"[111]. Also bedarf es dieses besonderen Geistes der intellektualen Anschauung, um die Aufgabe überhaupt schon einmal zu sehen. Die Aufgabe selbst bleibt unendlich. Sobald der Kritizismus das letzte Ziel als realisiert (in einem Objekt) betrachtet oder als realisierbar (in irgendeinem einzelnen Zeitpunkt) aufstellt, wird er Dogmatismus. Wird das Absolute als realisiert dargestellt, so ist es als Objekt des Wissens endlich geworden. Wenn es nur als Objekt der Freiheit durch Selbstvernichtung erreichbar ist, so weiß Schelling um die Gefahren, die hier lauern. „Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben"[112]. Stellt man sich das Ziel als realisierbar vor, so hat man es schon unwillkürlich als realisiert gesetzt. Immerhin läßt dieses Verfahren noch einige Möglichkeiten offen. Das Vorstellen des Absoluten in seiner Realisierbarkeit läßt „wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt – das zwischen erkennendem und realisierendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das *Erkennen aufhört,* und das *Realisieren* noch nicht begonnen hat – dem Vermögen der Einbildungskraft freien Spielraum"[113]. Dieses Vermögen ist allein der Passivität und der Aktivität zugleich fähig. Sie kann bestimmende und beschränkende Tätigkeit in sich in einem gemeinschaftlichen Produkt zusammenfassen[114]. Sie ist Selbsttätigkeit, die in der Anschauung handelt, ursprüngliche transzendentale Tätigkeit und Synthesis. Die Einbildungskraft vereinigt allen Widerstreit[115]. Sie kann das Ich mit dem Nicht-Ich zusammenstimmen. Das zeigt sich auch konkret an einem Beispiel: die Glückseligkeit darf in ihrem Verhältnis zur Moral nur als Annäherung verstanden werden, d.h. aber als bloßes Ideal. Die Einbildungskraft sieht in ihr ein Schema, durch welches die praktische Vorstellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt wird. Deshalb muß es von der Form der endlichen Bedingtheit zu einer Form der absoluten Unbedingtheit „gesteigert" werden. Weil es aber als Nicht-Ich Gegenstand des Strebens wird, kann es nur zu einer sinnlichen, d.h. „imaginierbaren

---

108 I, 395.
109 I, 401.
110 VII, 350. Ich zitiere nach der Ausgabe von H. Fuhrmans (Düsseldorf 1950, S. 20).
111 I, 417.
112 I, 333.
113 Ebd.
114 Vgl. I, 357.
115 Vgl. I, 202f.

Unbedingtheit“ kommen, „d.h. Erhebung des *Nicht-Ichs* selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit *erreichbar* ist“[116]. So bleibt die Glückseligkeit in praktischer Bedeutung eine unendliche Aufgabe für das Ich, eine Idee, die nur in unendlichem Fortschritt realisiert werden kann. In diesem Zusammenhang schreibt Schelling auch schon (im Jahre 1795): „Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar“[117]. Die Einbildungskraft trägt als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen zu beiden hin verwandtschaftliche Züge: „analog der *theoretischen* Vernunft, insofern diese von Erkenntnis des *Objekts abhängig ist,* analog der *praktischen,* insofern diese ihr Objekt selbst *hervorbringt.* Die Einbildungskraft *bringt aktiv* ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt – in völlige *Passivität* – versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig – durch einen Akt der Spontaneität – gegen die Idee jenes Objektes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen“[118]. Schelling spürt, daß er die ganze Potenz dessen, was in dieser Struktur zum Ausdruck drängt, nicht zureichend fassen kann und auch nicht genügend entfalten kann. Wir werden darauf nochmals zurückkommen.

Schelling versucht diesen Gedanken mehr und mehr zu verwirklichen. Nur in dem Ineinander dieser Duplizität ist das Produzieren des Ich möglich. Auf der Ebene des „Systems des transzendentalen Idealismus“ heißt das: im Ich sind zwei Tätigkeiten vereint. Das Ich muß sich eingrenzen, um sich erfassen zu können. Es muß ursprünglich unendlich produzierende Tätigkeit sein, die eingeschränkt wird durch eine Grenze. Nur so kann es sich selbst Objekt werden und endlich werden. Indem diese Grenze wieder aufgehoben wird, wieder gesetzt wird usf., schreitet das Ich voran zum vollen Selbstbewußtsein.

m) Der spekulative Ursprung der Theorie der Geschichtlichkeit des Geistes im Zusammenhang mit der „Ding-an-sich“-Problematik

„Das Ich hat die Tendenz das Unendliche zu produzieren, diese Richtung muß gedacht werden als gehend nach *außen* (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach *innen* auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Tätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objektive im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anderes, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen“[119]. Diese beiden Tätigkeiten liegen der Möglichkeit des Selbstbewußtseins zugrunde. Die ideelle als unbegrenzbar vorausgesetzte Tätigkeit ist das progressive Prinzip in dieser Selbstbestimmung.

Aus der vermittelnden Einigung dieser Bestimmungen ergeben sich die gegliederten Momente, in denen das Bewußtsein durch verschiedene Entwicklungsstadien hindurch

---

116 I, 197 Anm. – Bezeichnend ist, daß hier schon (Vom Ich... 1795) unthematisch der Begriff, der Ausdruck „vermittelt“ fällt.

117 Ebd.

118 I, 332 Anm. Vgl. auch 1, 431. Außerdem wäre im Blick auf Heidegger aufschlußreich: der Begriff des Schemas (im Zusammenhang der Zeit I, 228), vgl. dazu auch Hablützel, S. 122ff., Ewigkeit und Zeit im Widerstreit und ihre Einigung durch die Einbildungskraft (I, 202f.) usf.

119 III, 391f. – Meiner-Ausgabe, hg. Walter und Ruth-Eva Schulz. S. 58.

zu seinem vollen Wesen gelangt. Die Philosophie ist die freie Nachahmung und Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welcher der eine Akt des Selbstbewußtseins notwendig sich entfaltet. Der *eine* absolute Akt ist eine Unendlichkeit von Handlungen, weil sich die absolute Synthesis, in dem durch die entgegengesetzten Tätigkeiten bedingten unendlichen Widerstreit im Selbstbewußtsein, nicht in einem Moment realisieren kann. Wenn auch diese Unendlichkeit von Handlungen nicht ganz durchschaubar ist – es wäre eben eine unendliche Aufgabe –, so bleibt doch die Möglichkeit, diejenigen Handlungen, „die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen", aufzufinden und in ihrem Zusammenhang darzustellen. Die eine absolute Synthesis ist also sukzessiv zusammengesetzt aus verschiedenen Epochen.

Die Transzendentalphilosophie durchschaut in dieser Geschichte des Selbstbewußtseins die ganze Philosophie. Das in der Erfahrung Niedergelegte und Abgelegte wird darin in seinem eigentlichen Wesen enthüllt. An sich ist es nur „Denkmal und Dokument". So läßt sich von hier aus auch die Entstehung des „Ding-an-sich"-Begriffes erklären. Die Transzendental-philosophie kann damit dem naiven Bewußtsein klarmachen, wie es zu dem Bewußtsein „Ding-an-sich" kommt.

Was wir Gegenstand nennen, ist nur unsere eigene von uns selbst begrenzte Tätigkeit. Das naive Ich durchschaut nicht das Zusammenspiel der beiden Tätigkeiten. Das Begrenztsein wird vom vulgären Ich als die fremde Affektion eines Nicht-Ichs erklärt, so daß es von seiner eigenen eingrenzenden Tätigkeit nur das Leiden sieht. „Das Ding an sich ist also nichts anderes, als der Schatten der ideellen über die Grenze hinausgegangenen Tätigkeit, der dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfenen wird, und insofern selbst ein Produkt des Ichs"[120]. Der Dogmatiker bleibt auf diesem Standpunkt stehen. „Das Ich ist also ursprünglich unwissend darüber, daß jenes Entgegengesetzte sein Produkt ist, und es muß in dieser Unwissenheit bleiben, solange es in den magischen Kreis eingeschlossen ist, den das Selbstbewußtsein um das Ich beschreibt; der Philosoph nur, der diesen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuschung kommen"[121].

Schelling sucht den Zusammenhang des Ich mit seiner von ihm notwendig vorgestellten Außenwelt zu erklären „durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transzendentale Vergangenheit, eine Erklärung, die sonach auf eine transzendentale Geschichte des Ichs führte"[122]. Schon Fichte hatte geschrieben: „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes", „experimentierende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen"[123]. „*Jede Handlung der Seele* ist auch ein bestimmter Wissenschafts-*Zustand der Seele.* Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes seyn als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum *reinen* Selbstbewußtseyn gelangt"[124].

Was ist aus Kants „Ding an sich" geworden? Es *bedeutet* zunächst einmal, daß die Frage nach dem Wesen der Subjektivität nicht getrennt vom Sein des Ganzen gefragt

---

120 III, 422. – Meiner-Ausgabe, S. 89.

121 Ebd.

122 X, 93f. (vgl. dazu die Einleitung von Walter Schulz, a.a.O., S. XXVI). Schulz meint, Schelling betrachte die Konzeption einer dialektischen Entwicklung des Geistes zu Recht als sein Verdienst (S. XXVII f.).

123 Fichte, Wissenschaftslehre 1794: I, 141, 142.

124 Schelling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre I-IV (1796/97): I, 382.

werden kann, weil sie selbst in diesem Ganzen sich befindet. Die faktische Ontologie[125] Kants ist trotz aller Betonung der Spontaneität rezeptiv. Letztlich wird der Mensch in seiner Endlichkeit durch Gott gehalten. Indem das „übersinnliche Substrat" aber abgeschnitten wird, alles in die Einheit des Ichs fällt, wird das „Ding an sich" ersetzt durch die Stufenfolge von Produktionen des Ichs. Das „Ding an sich" wird zum Ort, wo die transzendentale Geschichte des Ichs, die darin besteht, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu sein, in ihren verschiedenen Epochen als immanenter Prozeß sich vollzieht. Weil das Ich aber in diesen Organisationen auch in die nicht unmittelbar von uns hergestellten Handlungen eingefügt ist, wird offenbar, „daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit, noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruiert"[126]. Das Eingreifen einer „verborgenen Notwendigkeit" in die menschliche Freiheit – sei es „Vorsehung" oder „Schicksal" – waltet als absolute Identität jenseits meines Bewußtseins wirksam in der Geschichte.

Damit haben wir nicht nur die tragende Rolle der transzendentalen Einbildungskraft geklärt, sondern zugleich den entscheidenden Ort und Fragekomplex erörtert, in dem die Begriffe „Erfahrung", „Dialektik" und „Geschichte" ihren Ursprung haben. Wenn man heute nur allzuoft mit diesen Begriffen herumspielt, wird man es im Ernst nicht unterlassen können, auch einmal die ontologischen Strukturen zu betrachten, denen sie anhängen und die sie zum Ausdruck bringen. Ohne eine solche Erörterung tappt auch die bestgemeinte „neue Metaphysik", „Überwindung der Metaphysik" – und auch jede Anti-Metaphysik im Blinden herum.

Im „System des transzendentalen Idealismus" zieht sich der Gang der Entwicklung von der ursprünglichen produktiven Anschauung ohne Bewußtsein bis zur Einheit der bewußtlosen und bewußten Tätigkeit in *einer* Anschauung (ästhetische Anschauung); die Bewegung ist getragen von der Idee der transzendentalen Einbildungskraft. Der ganze Duktus der Philosophie wird erst offenbar in der Vollendung dieses Vermögens, die es in der ästhetischen Tätigkeit findet. Was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, das Bewußtlose im Produzieren *und* seine ursprüngliche Einheit mit dem Bewußten, eröffnet sich im Kunstwerk, „wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß"[127]. Die Freiheit selbst ist mit der Vollendung des Produkts hinweggenommen, weil durch das Schicksal die Handlung der Freiheit selbst ins Werk gesetzt wird; damit wird die Möglichkeit des Andersseins genommen, indem zu dem mit Bewußtsein und Absicht Begonnenen das „Absichtslose", das „Vollendete" sich zugesellt, welches unbekannt „in unerwartete Harmonie" versetzt. Die Freiheit „wird sich durch jene Vereinigung selbst

---

125 Zum besseren Verständnis des Titels „Ontologie" im Zusammenhang mit dem „Kritiker" Kant: „Eine solche Annahme [als enthalte die „Kritik" keine Ontologie oder Metaphysik] kann allerdings nur eine optische Täuschung sein. Das, was fraglos in einer Philosophie anerkannt wird, ist ein Inhalt für die, auch und gerade wenn er nicht explicando in sie hineingezogen wird. Der Sinn der kritischen, transzendentalen und idealistischen Philosophie kann nicht wohl im rechten Licht erscheinen, wenn das, *wofür* der transzendentale Rückgang geschieht, als negiert dargestellt wird" (H. Rombach. Der Stand der Philosophie, S. 323).

126 III, 588 – Meiner-Ausgabe, S. 257.

127 III, 628. – Ausgabe Meiner, S. 297.

überrascht und *beglückt* fühlen, d.h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie als möglich gemacht hat“[128].

Für uns ist dieser Höhepunkt der Schellingschen Lehre von der Einbildungskraft nicht Abrundung und Ergänzung des bisher Gesagten, sondern ein Verweis auf Kants Begriff der „Gunst“ und ineins eine erste vorbereitende Andeutung zum Verständnis dessen, was bei Heidegger auf verwandeltem Boden das „Dichterische“, die „Huld“ und das „Geschick“ heißt[129].

Die Einbildungskraft ist das eigentliche Grundvermögen für Schelling, das alle Epochen der Entwicklung mitträgt und mitermöglicht. Reflexion, Sittlichkeit, freier Wille usf. gehören nur zu einer Epoche, während die Einbildungskraft als die „Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen“ und des Wesens in die Form[130] die jeweils zunächst erfahrene Spannung eines unaufhebbaren Widerspruchs spielend zusammenfügt und ihn auch in der äußersten Steigerung noch auflöst in die vollendete Versöhnung hinein.

n) Die Differenz von absolutem Subjekt und Wissen als „Ekstase“, „Reflexion“ und „Streit“

In einem unermüdlichen Ringen versucht Schelling, die Freiheit als das Wesen des Subjekts in ihrer ewig ringenden, nie besiegten und stets unüberwindlichen Kraft zu erweisen[131]. Immer wieder stellt sich die Frage: wie können wir von diesem absoluten Subjekt wissen? „Da wir nun dieses Wissen der ewigen Freiheit zwar sind, aber es nicht wissen, so müssen wir in das Wissen dieses Wissens erst wieder geführt werden durch die Wissenschaft ... Hier ist also ein offenbarer Cirkel. Wir müßten das Resultat der Wissenschaft schon haben, um die Wissenschaft nur anfangen zu können“[132]. Keine Ahnung, kein Glaube, keine Hypothese, überhaupt kein Wissen hilft, sondern nur die „freie Geistestat“, die zunächst einmal alles Wissen für den Menschen aufgibt. „Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, *ich – will* nicht wissen, indem *Er* sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist. ... In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Ueberschwänglichen“[133]. Das ist nichts anderes als Schellings „intellektuale Anschauung“: das Subjekt verliert sich und gibt sich selbst auf in dem, was nie Objekt sein kann. Weil dieser Ausdruck aber noch so erklärt werden muß, läßt ihn Schelling ganz beiseite und wählt das Wort „Ekstase“ dafür. Da das Subjekt gegen das Absolute eben nicht „Subjekt“ sein kann, muß es seinen Ort verlassen, „außer sich“ gesetzt werden. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit – dem Erstaunen ähnlich – kann das absolute Subjekt aufgehen. Indem

---

128 III, 615. – Ausgabe Meiner, S. 284.

129 Für Kants Begriff der „Gunst“ vgl. die „Kritik der Urteilskraft“ (ed. Weischedel V, S. 287, 457, 493 mit Anm.). Zur Interpretation vgl. besonders W. Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik, S. 32ff. bes. S. 40; zur kritischen Auseinandersetzung mit den entsprechenden Grundlagen Kants vgl. S. 118, außerdem S. 152 und 194f. – Hier wäre übrigens auch noch ein Ansatzpunkt, um eine vorbereitende Stufe der Heideggerschen „Stimmung“ und „Befindlichkeit“ aufspüren zu können.

130 Vgl. Schelling IV, 417.

131 Vgl. IX, 221 (Erlanger Vorträge 1821-1825).

132 IX, 228.

133 IX, 229.

das Subjekt von einer ihm nicht gebührenden Stelle entfernt wird, „ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt“[134]. Wenn der Mensch diese Freiheit als Objekt sucht, wird sie „unter der Hand“ zur Nichtfreiheit. Er will sich ihrer dennoch als Freiheit bewußt werden, die er dadurch immer schon wieder zerstört. „Es entsteht daher im Innern des Menschen ein Umtrieb, eine rotatorische Bewegung, indem der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn flieht“[135]. Diese äußerste Spannung erreicht in ihrem höchsten Punkt eine Entladung, „wodurch das, was sich zum Wissenden der ewigen Freiheit *in ihr selbst* machen wollte, hinausgeworfen – in die Peripherie gesetzt – zum schlechterdings *Nichtwissenden* gemacht wird“[136]. In dieser Entscheidung, die Trennung besagt, kann die ewige Freiheit nun dem Bewußtsein aufgehen und sich als das kundgeben, was dieses nicht weiß. Indem sie die falsche Einheit der Befangenheit aufgeben, gelangen sie in die wahre, rechte und freie Einheit; „so verhalten sie sich fortwährend als gleichsam sympathisierende Organe, wo in dem einen keine Veränderung vorgehen kann, die sich nicht im andern reflektiert“[137]. Da das absolute *Subjekt* aber nicht in der Enge der Innerlichkeit bleiben kann, das *Wissen* nicht in diesem Moment des absoluten An-sich, der Äußerlichkeit und des Nicht-Wissens verharren darf, geht das Subjekt über in die Äußerlichkeit, so daß es wieder in Wissen umschlägt und ein Innerlich-Wissendes wird. „Der Uebergang aus Subjekt in Objekt reflektiert sich durch das Uebergehen aus Objekt in Subjekt. Daher braucht man den Ausdruck Reflexion. Wie sich der Gegenstand im Wasser abspiegelt, gerade so steht das absolute Subjekt im umgekehrten Verhältnis zum Bewußtsein“[138]. War das absolute Subjekt zuerst absolutes Nicht-Wissen, so wird es in dem entsprechend für das Bewußtsein bestimmten Verhältnis im zweiten Moment Wissen. Das absolute Subjekt kann aber im Moment seiner Äußerlichkeit nicht stehen bleiben, „es wird wieder aufgerichtet in Subjekt“. Mit der Wiederherstellung des absoluten Subjekts muß aber das Wissen absterben, zu einem Nichtwissen werden. Dieses nun wissende Nichtwissen hat sich die ewige Freiheit, „von der es in jener Krisis ausgestoßen war“, danach es sie anfänglich äußerlich nicht wußte, wieder innerlich gemacht; „es hat sich die ewige Freiheit wieder *erinnert* – jetzt weiß es sie, und zwar unmittelbar, nämlich *als* das selbst Innere von ihr“[139]. Um zu sich selbst zu kommen in seiner Ursprünglichkeit, mußte das Bewußtsein zuerst außer sich gesetzt werden. „Daher die uralte Lehre, daß alle Philosophie nur in Erinnerung bestehe ... Es ist dieß der Grundriß einer eigentlichen Theorie der Philosophie“[140].

Uns interessiert jetzt nur noch das besondere Verhältnis zwischen absolutem Subjekt und Wissen. Wir wollen diesen Prozeß selbst sehen unter dem Gesichtspunkt jener oben erwähnten Sympathie zwischen den „Polen“. Der Prozeß ruht auf einem „*Auseinanderhalten* des absoluten Subjekts und unseres Wissens, wobei aber doch ein beständiger Rapport zwischen beiden, so daß mit jeder Bewegung des absoluten Subjekts sich auch das Verhältnis des Wissens ändert“[141]. Durch mein Nicht-Wissen *setze* ich in jener Ekstasis das absolute Subjekt. Das Verhältnis selbst ist in dieser Weise nur dadurch mög-

134 IX, 230.
135 IX, 231.
136 Ebd.
137 IX, 231.
138 IX, 232.
139 Ebd.
140 IX, 232/233.
141 IX, 233.

lich „daß beide ursprünglich eins, daß die ewige Freiheit ursprünglich *in* unserem Bewußtseyn oder *unser* Bewußtseyn ist, ja daß jene ewige Freiheit gar keine Stätte hat, wo sie zu sich kommen kann, als in unserem Bewußtseyn“[142]. Das absolute Subjekt setzt mich als nicht-wissend, während ich nicht-wissend das absolute Subjekt setze. Die Veränderung in meinem Wissen ist nur der Reflex jener Gestalt der ewigen Freiheit, die mir in einer beständigen Umwandlung nur aufgeht, wenn dies innerlich geschieht. So hat das freie Denken seinen „Ursprung aus einem Streit“[143], in dem die Auseinandergetretenen doch darin zusammengehören, daß sie im Grunde nur das auseinandertretende Urbewußtsein selbst sind, daß sich wiederherzustellen sucht.

Der Grundgedanke der Einbildungskraft hält sich auch hier durch: aktives Hervorbringen eines Objekts, indem man sich in völlige Abhängigkeit von diesem versetzt, d.h. in Passivität. Noch manche aufschlußreiche Andeutung wäre zu erörtern[144]. Doch brechen wir hier ab, um uns Hegels Deutung der Einbildungskraft zuzuwenden. Auf Schelling kommen wir öfters zurück.

o) Hegels Interpretation der kantischen Einbildungskraft als ursprünglich zweiseitige Identität und als spekulative Idee

Auch Hegel erkennt in der Einheit der beiden Erkenntnisstämme Verstand und Sinnlichkeit die Problembasis seiner Philosophie angelegt[145]. Kant selbst hat nur die innere Möglichkeit dieser Einheit gesehen, er hat sie nicht als solche aufgewiesen. Aber diese

---

142 IX, 233-234.

143 IX, 236.

144 Ich möchte hier nur Schellings Betrachtungen zum Begriff „Daseyn“ erwähnen. Daseyn ist für ihn der Begriff des empirischen Ichs, sofern sich dieses in der Flut der Erscheinungen gleich bleiben will und sich durch die Identität seines Strebens die Identität seines „Daseins“ erringt als ein im Wechsel der Zeit beharrendes Prinzip der Vorstellungen. Diese Einheit des Bewußtseins bestimmt aber nur Objekte, das reine Ich kommt im Bewußtsein selbst gar nicht vor (I, 206); das absolute Ich selbst ist das Prinzip der Philosophie schlechthin. Nun findet es Schelling „auffallend“, daß die meisten ursprünglichen Sprachen in sich den Vorteil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existieren zu unterschieden. „Aber ebenso auffallend ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort *Seyn* das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen *Daseyn* schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet ... *Seyn* drückt *das absolute, Daseyn* aber *überhaupt* ein *bedingtes, Wirklichkeit* ein auf *bestimmte Art,* durch eine *bestimmte* Bedingung, bedingtes Gesetztseyn aus. Die *einzelne Erscheinung* im ganzen Zusammenhang der Welt hat *Wirklichkeit,* die *Welt* der Erscheinungen *überhaupt Daseyn,* das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann“ (I, 209/210, vgl. auch Anm. 1 und 2).
Wenn das absolute Ich und das Absolute überhaupt fragwürdig werden, muß das „Daseyn“ als bedingtes Gesetztsein Thema der Untersuchungen werden. Vgl. in diesem Zusammenhang (Schelling-*Kierkegaard)* vor allem Ni II, 471-480, was sich allerdings erst einem eindringlichen Studium erschließt. Heideggers „Dasein“ hat aber von Anfang an fundamentalontologischen Sinn, d.h. es ist weder von der idealistischen Metaphysik her ableitbar noch aus Kierkegaards Existenztheologie, gleich gar nicht aus einer unbestimmten „Existenzphilosophie“. Aber die Zuwendung zu dem, was je verschieden „Dasein“ als Bedingtsein sagt, ist mit der Vollendung der Metaphysik selbst eine Notwendigkeit geworden, die sich dann auch in „Sein und Zeit“ meldet. Vorausgesetzt dabei ist der „Tod Gottes“, vgl. dazu das ganze nächste Kapitel.

145 Vgl. dazu die frühe „Differenz“-Schrift und die Schrift „Glauben und Wissen“ in Lassons „Erste Druckschriften“, Band I.

Einheit darf selbst nicht bloß in den Bereich der Subjektivität kommen, um von da aus abgegrenzt und festgehalten zu werden *gegen* ein Anderes. Damit ist auch schon die Abwendung von Fichte ausgesprochen. „Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Tun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtsein eines Jeden; sowie es dem Objekt absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Produkt der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruieren“[146]. Die wahre Einheit konstituiert zugleich Subjektivität und Objektivität. Das Bedürfnis der Philosophie entsteht ja erst, „wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbstständigkeit gewinnen“[147]. Dann tritt die Vernunft in ihrem einzigen Interesse ans Licht, die festgewordenen Gegensätze aufzuheben. Die Vernunft widersetzt sich nicht der Entgegensetzung und der Beschränkung, aber sie kämpft gegen „das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand“, der alles in Beschränktheiten und Nicht-Identität festsetzt. Die Entzweiung selbst zeigt sich sogar als „ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich“[148]. Das Sein der Welt muß als ein Werden und Produzieren begriffen werden, die Entzweiung in das Absolute gesetzt werden, dessen Erscheinung es auch ist. Das Bewußtsein ist immer schon herausgetreten aus der Totalität, – dieses Heraustreten ist sogar eine Voraussetzung für das Bedürfnis der Philosophie[149]. Wer auf dem Standpunkt der absoluten Entzweiung besteht, wird die absolute Synthesis als ein unbestimmtes und gestaltloses Jenseits betrachten müssen. Er begreift nicht, daß Erscheinen und sich Entzweien eins ist[150].

Aber diese Totalität ist nur *als* Totalität, wenn sie im Wissen erscheint; dieses Erscheinen selbst kann nicht die endliche Reflexion sein, die als Setzen beschränkter Entgegensetzungen ein Aufheben des Absoluten bedeuten würde. „Aber die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht“[151]. Es gibt nicht die Wahrheit der isolierten Reflexion, der Unterschied von Denken und Anwendung des Denkens entfällt, weil das Wissen selbst Tat ist. Das Absolute selbst ist nämlich die andere Voraussetzung der Philosophie: „es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden; wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit“[152]. Die Spekulation hebt die bewußtlose und deshalb getrennte Identität empor zur bewußten. In dieser höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen fordert das wahre Denken die Selbstaufgabe des Bewußtseins; „die Vernunft versenkt damit ihr Reflektieren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des rai-

146 Differenz, S. 78.
147 Differenz, S. 14.
148 Differenz, S. 14.
149 Differenz, S. 16.
150 Differenz, S. 85.
151 Differenz, S. 17.
152 Differenz, S. 16.

sonnierenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen“[153]. Diese Einheit ist im Selbstbewußtsein nicht erfüllbar, weil die Objektivität nicht in ihrem vollen Sinne belassen wird, sondern auf die Subjektivität reduziert wird. Aber nur im ursprünglichen Geschehenlassen dieser Zerrissenheit *ist* die Vernunft in ihrem Sein. In ihrer Entgegensetzung setzt sie sich selbst, stellt in einer Art Selbstreproduktion die „zerrissene Harmonie“[154] selbsttätig her und bleibt so im Sichentzweien doch bei sich selbst. „In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes, in sich selbst getragen und vollendet ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist“[155]. Die Totalität ist nicht eine zusammenrechenbare Summe, sie ist nur *als* Totalität. So ist sie „System“.

Die Vernunft selbst gibt erst die Möglichkeit, die Zweiheit von Subjektivität und Objektivität in ihrer eigentlichen Einheit verständlich zu machen. Aber hier muß der Unterschied zu Kant deutlicher herausgearbeitet werden. „Dadurch, daß die Anschauung transzendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewußtsein; das Wissen, insofern es transzendental wird, setzt nicht bloß den Begriff und seine Bedingung, ... sondern zugleich das Objektive, das Sein“[156]. Die transzendentale Anschauung steht also selbst im Absoluten. Aber Hegel wirft Kant vor, daß er sehr rasch wieder in die Verstandesphilosophie zurückgefallen sei und so die Zweiheit von Bewußtsein und Sein in einer verhängnisvollen Weise wieder fixiert habe. Doch hat Kant trotzdem etwas Wesentliches erblickt. „Daß die Dinge an sich – wodurch nichts als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist -, wieder hypostasiert und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers gesetzt, daß die Kategorien selbst teils zu ruhenden toten Fächern der toten Intelligenz, teils zu den höchsten Prinzipien gemacht worden sind, ... diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Prinzip oder Geist“[157]. Es bleibt dabei, daß in der Deduktion der Kategorien das Prinzip der Spekulation, die Identität von Subjekt und Objekt, entschieden und deutlich ausgesprochen worden ist. „Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden“[158]. Doch weil Kant diese Identität als Vernunft zum Gegenstand der Reflexion macht, bleibt er in einem Subjektivismus und Formalismus des Verstandes hängen, der im Grunde nur die Sicherheit und Beruhigung seines Standpunktes zu bewahren sucht. Wenn Kant bei einer leeren Identität des reinen „Ich-denke“ bleibt, dann hat er gerade die Einigung, die darin stattfindet, wieder preisgegeben. Allein die Vernunft ist die Möglichkeit der Synthesis a priori als die Einheit der ungleichartigen Entgegensetzungen von Subjekt und Prädikat. „Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch“[159].

Warum ist die Deduktion flach genannt? Die Vernunft zeichnet sich aus, weil sie die ursprünglich einigende Einheit ist, die die Zweiheit von Sinnlichkeit und Verstand in ihrer Zusammengehörigkeit zeigt. Die synthetische Einheit ist kein bloßes Produkt Ent-

153 Differenz, S. 25.
154 Differenz, S. 12.
155 Differenz, S. 34.
156 Differenz, S. 31.
157 Differenz, S. 3.
158 Differenz, S. 4.
159 Wissen und Glauben, S. 238.

gegengesetzter, auch nicht eine höhere Form des Verstandes, gleich gar nicht eine nachträgliche Vereinigung beider Vermögen. Sie ist kein „Mittelglied, welches zwischen ein existierendes absolutes Subjekt und eine absolute existierende Welt erst eingeschoben wird“[160]. Vielmehr ist sie der Ursprung selbst, aus welchem erst das subjektive Ich und die objektive Welt zur Differenz kommen. Die produktive Einbildungskraft ist blind in die Differenz versenkt, sie kann sich von dieser nicht abscheiden, während der Verstand die Differenz zwar identisch setzt, aber sich von ihrer Einheit selbst wieder unterscheidet[161]. Die ursprüngliche, wahrhaft notwendige, absolute Identität aber, welche die Differenz von Subjekt und Objekt erst aufbrechen läßt, wo „das Ich als denkendes Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt sich erst abscheiden“[162], erweist also, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens überhaupt nicht isoliert auseinanderliegen, wie man sich das Verhältnis dieser Vermögen durchschnittlich vorstellt. Die eigentliche Leistung der Synthesis spricht Hegel nun der produktiven Einbildungskraft zu und stellt fest, „daß die produktive Einbildungskraft sowohl in der Form der sinnlichen Anschauung als des Begreifens der Anschauung oder der Erfahrung eine wahrhaft spekulative Idee ist“[163]. „Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist, ist nichts anderes als die Vernunft selbst, ... nur Vernunft als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins“[164]. Diese spekulative Idee tritt bei der produktiven Einbildungskraft noch am besten heraus, beim Verstand ist sie schon „depotenziert“, bei der Vernunft ist sie gar vollends „zur formalen Identität herabgefallen“[165]; es ist die „untergeordnete Sphäre“, „worin Spekulation zu finden ist“[166]. Hegel lobt Kant, auf wie vortreffliche Weise er das Apriorische der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität und Mannigfaltigkeit setze. Die transzendentale Einbildungskraft ist nämlich die Potenz, darin die Einheit in die Mannigfaltigkeit versenkt ist[167]. Verstand und transzendentale Einbildungskraft sind überhaupt „nicht besondere, von der Vernunft abgesonderte Vermögen“[168]; weil es sich aber um die einigende Einheit der absoluten Identität handelt, ist der „schlechte Name Vermögen“[169] für Hegel verführerisch und gefährlich. Das zeigt sich ja auch bei Kant, denn die transzendentale Einbildungskraft wird als Verstand fixiert „und diese bloß relative Identität tritt dem Besonderen notwendig entgegen, ist schlechthin von ihm affiziert als einem Fremden und Empirischen, und das Ansich beider, die Identität dieses Verstandes und des Empirischen oder das Apriorische des Urteils kommt nicht zum Vorschein“[170]. Die Philosophie geht vom Anerkennen, daß es Erscheinung des An-sich ist – nur versenkt in der Differenz –, nicht zum Erkennen des Ansich fort. Das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, und das empirische Bewußtsein als Anschauung und Empfindung stehen unver-

160 Ebd., S. 240.
161 Ebd., S. 238.
162 Ebd., S. 239f.
163 Ebd., S. 239.
164 Ebd., S. 240.
165 Ebd., S. 248.
166 Ebd., S. 344.
167 Vgl. ebd., S. 288.
168 Ebd., S. 241.
169 Ebd., S. 289.
170 Ebd., S. 242.

bunden nebeneinander, und die Welt selbst ist ein in sich Zerfallendes. „Indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein Subjektives“[171]. Die „Produktivität“ der Einbildungskraft ist damit vernichtet, denn es wird ja nicht eine vorhandene Vielfalt zur nachfolgenden Einheit gebildet, sondern das Sein des Ich ist selbst erst das „Bilden“ von Einheit und Mannigfaltigkeit, d.h. Produzieren und „Potenz“. Darin ist die Aposteriorität nicht mehr dem Apriori absolut entgegengesetzt und das Apriori selbst ist nicht mehr die „formale Identität“, die identisch ist mit „reflektierter Identität“[172].

Hegel stellt den ontologischen Sinn dieses Prinzips, das bei Kant selbst nur knapp erblickt war, an den Anfang der „Deduktion“. So behält die einigende Einheit ihre Mächtigkeit, indem aus ihrer Synthesis erst Ich und Welt ist. Die Synthesis geschieht in der begreifenden Helle und Kraft des Wissens. Diese Subjektivität ist nicht mehr die „Metaphysik der Subjektivität“ Kants, Jacobis und Fichtes, deren Zyklen bereits „durchlaufend“ sind[173], sondern eine Subjektivität, die in sich selbst schon Objektivität ist, „die Identität der Identität und Nichtidentität“[174]. Diese „Idee der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes“[175] blieb bei Kant eine „bloße Idee“: das Wissen war nur formal, und die Vernunft blieb als reine Negativität ein absolutes Jenseits. Der „Ursprung“, wodurch sich subjektives Ich und objektive Welt erst zur notwendig zweiteiligen Erscheinung trennen, ist freilich kein transzendenter Grund mehr, der das Seiende selbst in ein Jenseits hin übersteigt. Er ist Sein „des“ Seienden.

Und kennen wir die schwebende Doppeldeutigkeit dieses „des“ als genetivus subiectivus und genetivus obiectivus nicht aus der Problematik des Heideggerschen „Grundes“ für das Sein?

p) Heideggers Deutung der Einbildungskraft in ihrer Verwandtschaft zu Hegel und als Erfüllung einer Anregung des frühen Schelling

Wir wollen jetzt nicht fragen, wie weit Hegel in diesen frühen Versuchen noch stark von Schelling abhängig ist; wir können auch nicht ausdrücklich darlegen, was Hegel zum Umbau Schelling gegenüber bewog[176]. Jedenfalls erhält hier die idealistische Verwandlung des Kantischen Grundgedankens erst ihre denkerisch zureichende Grundlegung. Und Hegel bestimmt so sehr noch die philosophische Gegenwart und die Kantforschung überhaupt, daß die Analogie der Heideggerschen Kant-Interpretation zu den idealistischen Versuchen[177] in der bisherigen Auseinandersetzung und Interpretation des Kantbuches so gut wie fehlt. Nur Henrich hat m.W. deutlich auf diese innere Zusam-

---

171 Ebd., S. 258.
172 Vgl. ebd., S. 248.
173 Ebd., S. 344.
174 Differenz, S. 77.
175 Wissen und Glauben, S. 248. – Zum Begriff der „Mitte“ bei Hegel vgl. Jan van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958 (Philos. Habil.-Schrift Heidelberg). Für das Verhältnis der „Mitte“ zur „produktiven Einbildungskraft“ vgl. bes. S. 34, 185, 272.
176 Vgl. einige Andeutungen bei Henrich, a.a.O., S. 58f.
177 Henrich meint sogar, daß die Hegelsche Abhandlung „in vielen Zügen das unmittelbare Gegenstück und wohl auch das Vorbild der Abhandlung Hs. gewesen ist“ (S. 58). Vgl. dazu Anm. 178.

mengehörigkeit verwiesen[178]. Die vermeintlich absolut ursprüngliche Idee, die Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis auf die produktive Einbildungskraft zurückzuführen, ist im Grunde gerade das am wenigsten Originelle in Heideggers Kantbuch. Die „Denkmittel", mit denen Heidegger selbst die Transzendenz-Bildung durchführt, lassen bei genauerem Zusehen noch ihre Verwandtschaft erkennen, – aber das Ziel und die methodische Entfaltung, die Grundstellung und Absicht sind vollkommen verwandelt. Diesen beiden Dimensionen innerer Zugehörigkeit und äußerster Distanz wollen wir kurz nachgehen. In keinem anderen Werk ist der Standort des frühen Martin Heidegger m.E. so deutlich in den Blick zu bekommen wie hier, wenn sich auch der Ort, von dem Heidegger selbst das in Kant Ungesagte auslegt, dafür auch so sehr für den Leser verbirgt, daß man oft genug darin nur eine geniale, aber eigenwillige „Deutung" erblickt hat. Wie immer aber diese Nähe zu Kant bemessen ist, – sie fordert auch von Heidegger ihren Tribut; das nähernde Sicheinlassen auf die „Metaphysik" zwingt das Denken, das im Absprung von der „Metaphysik" begriffen ist, vielleicht auch am stärksten auf diese zurück. „Das Verfehlende ist in der Zwiesprache drohender, das Fehlende häufiger ... Denkende lernen aus dem Fehlenden nachhaltiger"[179]. *Auch* in *diesem* Sinne ist das Kantbuch eine bemerkenswerte „‚geschichtliche' Einleitung" zu „Sein und Zeit".

Das Beispiel Hegels zeigte uns, wie der deutsche Idealismus zwar auf der Problemstellung Kants aufbaut, aber den Rahmen des Kantischen Denkens im Fortschritt preisgibt. Die im synthetischen Urteil a priori vollzogene Synthesis, d.h. die letzte Bedingung der möglichen Einheit von Verstand und Sinnlichkeit, von Begriff und Anschauung, lag für Kant in der Einheit der Apperzeption. In der ersten Auflage sagte nun Kant ausdrücklich, daß die reine Apperzeption notwendigerweise selbst eine Synthesis „voraussetze" oder „einschließe". Wir haben die Stelle bei der Darlegung des Interpretationsganges des Heideggerschen Kantbuches angeführt und gedeutet. Dabei war es die transzendentale Einbildungskraft, deren die transzendentale Apperzeption bedurfte. Hegel erblickt darin die „spekulative Idee", indem er für die im synthetischen Urteil a priori vollzogene Synthesis eine vorgängige Einheit des Synthetisierten selbst fordert. Diese Einheit setzt nicht mehr eine vorausliegende Synthesis voraus, sie ist voraussetzungslos, d.h. im Sein des Ichs geschieht diese Synthesis, und damit geschieht erst Einheit und Mannigfaltigkeit, Auseinander und Zueinander von Subjektivität und Objektivität. Deswegen unterscheidet Hegel scharf das „Ich denke", das bei Kant das Vorstellende und das Subjekt ist, das alle Vorstellungen begleitet, von dem in sich selbst einigenden Prinzip seiner „spekulativen Idee", aus deren Produktion sich erst das Ich als das denkende Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt abscheidet.

Heidegger steht nun zunächst einmal grundsätzlich in derselben Auslegungsrichtung, denn auch für ihn ist die transzendentale Deduktion notwendig „subjektiv" und „objektiv"[180]. Damit ist auch schon die Notwendigkeit gegeben, daß die zu vermittelnden Ele-

---

178 Ich möchte die von Henrich angedeutete Analogie zu Hegel nicht leugnen, möchte aber doch betonen, daß auch die Nähe zu Schelling nicht zu verkennen ist. Henrich hat offensichtlich die wichtigsten Texte Schellings nicht eigens daraufhin durchgesehen, sonst wäre ihm sicher z.B. der sehr wesentliche Text S.W. I, 332 und Anm. aufgefallen. Insofern glauben wir, eine wichtige Verdeutlichung über Henrichs Aufsatz hinaus machen zu können. Vgl. besonders den folgenden Absatz und die Darstellung Schellings. Dabei sind wohl auch mir noch vielleicht wesentliche Stellen aus dem umfangreichen Frühwerk Schellings entgangen.

179 KM 8.

180 Vgl. KM 151, 154 u.ö.

mente als solche erst in der Einigung und aus ihr entspringen. Die gesuchte Synthesis muß dabei auch schon mächtiger sein als die zu Einigenden, weil sie diese ja sich selbst entwachsen läßt, also ihnen vorgängig gewachsen sein muß. Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis ist auch für Heidegger nicht von der Einfachheit eines leeren Prinzips, sondern eine – allerdings vielgestaltige – „Handlung“[181]. Die Einheit ist wesentlich ein „ich vermag“, in einem „ich kann“, das jederzeit möglich sein muß. Sie ist im ursprünglichen Sinne ein „Vermögen“, sie „bildet“, „verschafft“ sich einen Anblick[182]. Hegel sagt, sie ist „Potenz“, Produzieren und Produktivität. Als „Handlung“ aber hat die theoretische Vernunft bereits in sich die Wesenszüge der praktischen Vernunft und damit auch die ursprüngliche Freiheit[183]. Dieses Moment wurde bei Schelling sehr mächtig. In gleicher Weise zeigte sich die Produktivität der Einbildungskraft als „Ein-Bilden“: gemeinsam ist, daß erst im reinen Ich der Synthesis Mannigfaltigkeit sich in Einheit und Wesen in Form sich ein-bildet. Aber solche „Einbildung“ ist keine „bloße“ Einbildung, d.h. ein ontischer Schein. Freilich ist das „Eingebildete“ kein vorhandenes Seiendes. Kant nennt das „Eingebildete“ in seiner „Tafel des Nichts“ „ens imaginarium“; nach Heidegger ist damit nur gesagt, daß es kein thematischer Gegenstand im Sinne eines sich in einer Erscheinung zeigenden Seienden ist[184].

Es ist kein Seiendes, d.h. Nichts[185]. Aber diese „Produktivität“ ist keine freie und beliebige, spontane und schöpferische Aktivität. Jede scheinbare Eigenleistung des reinen Verstandes im Denken der Einheiten ist in seiner Spontaneität zugleich auf die Anschauung angewiesen, sogar nur verstehbar in ihrem Dienst. Denken ist dienende Anschauungsbezogenheit. Die reine Anschauung besitzt auf Grund ihrer Reinheit Spontaneität. Das Denken hat als Spontaneität den Charakter der reinen Rezeptivität. Die reine spontane Rezeptivität ist aber das Wesen der transzendentalen Einbildungskraft[186]. Die Hinnahme eines Seienden in seiner Offenbarkeit ist nur möglich, wenn das Begegnen dieses Seienden in der Zuwendung eines Subjekts ein vorgängiges Entgegenkommen erfährt. Wenn das Seiende aber selbst überhaupt etwas „sagen“ soll in seinem Sein, muß es von sich selbst her seinen Anblick anbieten und darbieten. Das heißt für die Zuwendung wiederum, daß sie in sich ein vorbildendes Sichvorhalten von Angebothaftem sein muß. Der Horizont des Gegenstehenlassens selbst sagt aber in seinem Angebotcharakter nichts, wenn er nicht vernehmbar wird: er muß unmittelbar in der Anschauung hinnehmbar sein, d.h. der Horizont muß sich als vernehmliches Angebot vorgängig als reiner Anblick darbieten. Das reine Hinnehmen nimmt also etwas hin, was sich im Hinnehmen selbst als Anblick bildet. Reine Anschauung gibt sich selbst im Hinnehmen das Hinnehmbare. Überall findet sich dasselbe „Schema“: sich selbst das „Dawider“ der Einheit entgegenstehen lassen, d.h. sich selbst Binden an ein Nötiges, das durch die Weise, sich selbst daran zu binden, eben zugleich ein freies Verhalten ist. „Das frei bildende Entwerfen der Affinität ist in sich vorstellend hinnehmendes Sich-unterwerfen

---

181 Vgl KM 65.
182 Vgl. KM 77, 119.
183 Vgl. KM 143.
184 Vgl. KM 120, 128, 131f.
185 Vgl. dazu Schelling, S.W. I, 326: „... Denn wenn Nichts das heißt, was schlechterdings kein Objekt ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Ich doch noch objektiv angeschaut werden soll, d.h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht“.
186 KM 140f.

unter sie“[187]; es ist „die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an..., das freie Sich-vorgeben des Gesetzes“ als ursprüngliche Einheit von reiner Rezeptivität und reiner Spontaneität[188]. „Die Notwendigkeit aber, die sich im Entgegenstehen des gegenständlichen Horizontes bekundet, ist als begegnende ‚Nötigung‘ nur möglich, sofern sie im vornhinein auf ein Freisein für... sie stößt. Im Wesen des reinen Verstandes, d.h. der reinen theoretischen Vernunft, liegt schon Freiheit, sofern diese besagt, sich stellen unter eine selbstgegebene Notwendigkeit“[189]. Freiheit ist nur möglich, wo rezeptive Spontaneität ist.

Die etwas älteren Begriffe für „Spontaneität“ und „Rezeptivität“ lauten „Aktivität“ und „Passivität“. Wir sahen schon bei der Betrachtung der Husserlschen Problematik in der Konstitution des reinen Ichs, daß der Begriff der „passiven Konstitution“, die Begrifflichkeit von Aktivität und Passivität versagt. Nun, im Kantbuch muß Heidegger sie einmal schon deswegen anwenden, weil er im Gespräch mit Kant steht. Charakteristisch ist aber, daß es für ihn nur ein Sich-in-eins-Bilden von Spontaneität und Rezeptivität gibt, das in einem reinen Angewiesensein auf das je andere besteht.

Gerade dieser Grundgedanke war es nun, den wir oben in einem Schelling-Zitat (d.h. in einer Anmerkung) fanden. Der Wichtigkeit halber sei es nochmals im Wortlaut zum Ausdruck gebracht: „Die Einbildungskraft *bringt aktiv* ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt – in völlige Passivität – versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich *freiwillig* – durch einen Akt der Spontaneität – gegen die Idee jenes Objekts setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen“[190]. Schelling weiß aber auch sehr genau, daß er diese besondere Gabe der transzendentalen Einbildungskraft, auf solche Weise in sich Aktivität (Spontaneität) und Passivität (Rezeptivität) zu vereinigen, keineswegs in seinem Denken genügend zum Einsatz brachte. Er schreibt nämlich in unmittelbarem Anschluß: „Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwicklung, auch jene Keime, welche *Kant* in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde“[191]. Wir glauben, daß gerade die von Schelling angedeuteten Möglichkeiten, die in diesem „wunderbaren Vermögen“ liegen, in Heideggers Kantbuch zu einer gewissen Erfüllung gekommen sind. Der Grundgedanke ist schon bei Kant und dann auch bei Fichte vorbereitet, wenn dieser sagt, das Anschauen als das Setzen des Angeschauten, das in dem produzierenden Vermögen der Einbildungskraft geschieht, sei „ein *Hin*schauen [in aktiver Bedeutung] eines unbestimmten Etwas“[192].

---

187 KM 141.
188 KM 146.
189 KM 142.
190 Schelling, I, 332 Anm. („freiwillig“ ist von mir hervorgehoben). Vgl. auch andere Texte in den obigen Darlegungen über Schelling.
191 Ebd.
192 Fichte, I, 230. – Vgl. die früher skizzierten Interpretationen zur Wissenschaftslehre.

q) Grundsätzliche Unterschiede zum spekulativen Idealismus in Heideggers Deutung der Einbildungskraft

Doch darf diese Gemeinsamkeit in gleichsam schematischer Hinsicht bei der Konstruktion bzw. Analyse der Subjektivität nicht unbesehen im Sinne einer Abhängigkeit verrechnet werden. Zunächst bleibt es einmal offen, ob Heidegger diese Stelle Schellings gekannt hat. Aber jenseits solcher Erforschungen tut sich der Abgrund auf, der die beiden Auslegungsrichtungen voneinander trennt. In beiden Denkbereichen löst sich zwar das, was in der transzendentalen Einbildungskraft gedacht ist, in ursprünglichere „Möglichkeiten" auf, so daß die Bezeichnung transzendentale Einbildungskraft von selbst unangemessen wird[193], aber die jeweils eingeschlagene Richtung der formal sehr ähnlich zum Vorschein gebrachten Phänomene ist beinahe entgegengesetzt. Die Heideggersche Reduktion geht nicht auf ein erstes Prinzip, auf keine absolute Erklärungsbasis. Die transzendentale Einbildungskraft bleibt auch und gerade als Wurzel selbst in einer gewissen Vorläufigkeit stehen. Ihr Handlungscharakter selbst und die Vielgliedrigkeit ihres Einigens bleiben dunkel. Als Handlung und ursprüngliche Wesenseinheit ist sie überhaupt nur zugänglich in ihrem Wesen, wenn sie in ihrem Entspringen und in ihrem Entspringen-lassen verfolgt wird. Die Befremdlichkeit des „gelegten Grundes" bleibt bestehen. In echt phänomenologischer Weise, wie wir das schon öfters gesehen haben, wird zunächst nur die strukturale Einheit in ihrem einigenden Sinn enthüllt und aufgewiesen. Darüber hinaus wird nichts „erklärt". Freilich liegen ständig einige Voraussetzungen mit im Spiel, die auch nicht zureichend phänomenologisch ausgewiesen werden konnten, z.B. gerade die These von der einigenden Vermittlung, die das zu Einigende aus sich entspringen läßt.

Der entscheidende Unterschied liegt aber in der Weise des Vorstellens und Vorhaltens der einigenden Einheit. Es wird nicht das All der Seienden vorgestellt. „Die vorgestellte Einheit erwartet gerade erst das begegnende Seiende"[194]. Als *erwartende* ermöglicht sie erst das Begegnen von sich zeigenden Seienden. Aber dazu muß die transzendentale Apperzeption als Vorstellen von Einheit eine im Einigen sich erst bildende Einheit „vor sich liegen haben"[195]. Sie bleibt selbst wesentlich darauf angewiesen in ihrem Wesen. Im Kantbuch kommt das besonders dadurch zum Ausdruck, daß dieses „Vorstellen von Einheit" stets unthematisch bleibt. Es bleibt aus mehrfachen Gründen „unthematisch": einmal wird damit gesagt, daß es unmöglich ist, gewissermaßen das nackte „An-sich" dieser Tätigkeit herauszupräparieren, weil das „Ein-Bilden" im Wesen der endlichen Subjektivität geschieht und nie in seinem eigentlichen Ursprung so erfaßt wird, daß man „dahinter" käme. Andererseits ist es „unthematisch", weil es nur so in seiner *„unschöpferischen"* Weise sich den Horizont offenhalten kann durch ein „Nichts". Nur wenn der ermöglichende Horizont selbst nicht als einzig und unmittelbar thematisch Gemeintes Thema ist, gleichwohl dennoch im Blick steht, kann das in ihm Begegnende in seinem Sein erblickbar werden, d.h. überhaupt als solches „Thema" werden[196].

Das Vorstellen von Einheit kann also nie eingeholt werden. Das „vor sich" ist immer

---

193 Vgl. KM 129.
194 KM 77 (von mir gesperrt).
195 KM 81.
196 Vgl. KM 114f. u.ö.

schon weiter hinausgehalten, als je durch einen Wurf nach vorne noch erreicht werden kann. Dennoch geschieht das „Vorhalten“ in der endlichen Subjektivität selbst. Die Einheit *ist* nur, wenn der Blick in sich einigend ist. Da diese Einigung aber apriori geschieht, muß sie auch apriori „gegeben“ sein. Wir sahen früher, daß sich dieser Sachverhalt aufklärt, indem der Zeitcharakter der Einbildungskraft ans Licht kommt. Sie kann selbst diese Einigung vollziehen, wenn sie sich wesenhaft auf die Zeit bezieht, welche in sich die universale reine Anschauung darstellt. Nur in diesem Licht ist die transzendentale Einbildungskraft selbst Mittlerin.

Die Zeit selbst erweist sich in den weiteren Analysen als das dreifach-einigende Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Schließlich wird erwiesen, daß die Zeit und das „ich denke“ überhaupt in einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit und Selbigkeit vereint sind[197]. Damit sind wir wieder bei der frühen schon ausführlich erörterten „Gleichursprünglichkeit“ angelangt. Die einzelnen Momente einer solchen Struktur haben zwar kein selbständiges Bestehen, sie lassen sich aber auch nicht aufeinander reduzieren. In der Einheitlichkeit der Zeitlichkeit bleibt die Unableitbarkeit und unauflösbare Zusammengehörigkeit sogar in einem Höchstmaß erhalten. Die Zeitlichkeit selbst ist nicht mehr aus der Subjektivität bestimmbar. Das wird sich besonders zeigen bei der noch ausstehenden Interpretation der Einheit der Zeitlichkeit von „Sein und Zeit“.

Damit ist in einer entscheidenden Weise mit der Grundstellung auch Hegels und Schellings gebrochen. Es geht nicht mehr um eine sich selbst begründende, absolute Methode, die in dem sich denkenden Denken nicht nur das denkende Ich, sondern auch das im Denken überhaupt Denkbare als Inhalt enthält. „Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung als eine Duplizität nicht in sich immer wieder zurückruft – hiermit vernichtete sie dieselbe nur -, sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplizität bedingten Identität konstruiert, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt, so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reinste und einfachste Identität kontrahiert hat“[198]. Aber diese absolute Totalität ist unter zu vielen Voraussetzungen erkauft. Sie kann selbst nur in der Reflexion alles umfassen. Objektivität ist erst und ist erst wahr durch Beziehung auf uns. Der Maßstab bleibt das Sichwissen, das seine Vollendung dann erfährt, wenn es kein Fremdes und Anderes mehr außer sich hat.

Das „Selbstbewußtsein“ ist für Heidegger keine fraglose Idee mehr. „Dieses ‚Bewußt-sein‘ des Selbst abr kann nur aus dem Sein des Selbst, nicht umgekehrt dieses aus jenem aufgehellt bzw. durch jenes sogar überflüssig gemacht werden“[199]. Die „Ständigkeit“ und das „Bleiben“ des Ich sind keine ontischen Kennzeichnungen, sondern bleiben als transzendentale Bestimmungen selbst einbehalten in die Urstruktur dieses endlichen

---

197 Vgl. KM 197. – Vgl. zur Gleichursprünglichkeit III, 3 und auch einige Andeutungen im Exkurs III. Vgl. übrigens auch Henrich, a.a.O., S. 69ff.

198 Differenz, S. 35. – Diese Stelle wird kaum zitiert, wenn die Geschichte des Wortes „Weltanschauung“ erörtert wird. Sie steht freilich auch nicht in Glockners Hegel-Lexikon. M.W. erscheint der Begriff zum ersten Mal in Kants Kritik der Urteilskraft (§ 26, ed. Weischedel Band V, S. 341). Schelling gebraucht das Wort 1799 (III, 182, 165f., 271). Auch Humboldt kommt auf diesen Begriff. Vgl. dazu auch WG 35 Anm., Ho 86 u.ö.

199 KM 138.

Selbst[200].

r) Erste Vorzeichnung des fundamentalontologischen Sinnes des „Endlichkeits"-Begriffes bei Heidegger

Was bleibt, wenn das Absolute in seinen „Verwesungsprozeß" übergegangen ist und dort untergegangen ist? Es bleibt die Explikation der Endlichkeit. Aber im Gegensatz zu Feuerbach wird die Endlichkeit nicht *gegen* ein Unendliches gesetzt, sondern das Wesen des Endlichen wird „transzendental", d.h. aus diesem selbst erfragt. Heidegger bleibt zunächst stehen bei der „Beschränkung", die sich dem Endlichen auferlegt. „Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können. ohne zugleich *entgegenzusetzen*"[201]. Die genauere Analyse dieses „Entgegensetzenmüssens" bringt zur Einsicht, daß das Subjekt selbst gerade da am schärfsten seine Endlichkeit bekundet, wo es im „schöpferischen" Produzieren seine Angewiesenheit auf sein „Produkt" erweist. Die Notwendigkeit des Gegenstehenlassens offenbart die ursprünglichste Bedürftigkeit des endlichen Wesens. Gerade in den Weisen des „Könnens", „Sollens" und „Dürfens" erscheint auch ein Nicht-Können, ein Noch-nicht-erfüllt-haben und ein Erwarten bzw. Versagtsein. Indem die vorgestellte Einheit das begegnende Seiende *erwartet,* erweist sich in dieser Erwartung gerade eine Entbehrung. Deswegen darf die endliche Vernunft nicht etwa Können, Sollen und Dürfen beseitigen, sie soll die Endlichkeit nicht auslöschen. Sie soll gerade der Endlichkeit inne werden, um sich in ihr wesensgerecht zu halten. „Die Endlichkeit hängt demnach der reinen menschlichen Vernunft nicht einfach nur an, sondern ihre Endlichkeit ist Verendlichung, d.h. ‚Sorge' um das Endlich-sein-können"[202]. Der Vorrang des Menschen, inmitten des Seienden zu existieren, an dieses ausgeliefert und sich selbst als einem endlichen Seienden überantwortet, bringt die Not mit sich, des Seinsverständnisses zu bedürfen[203]. Existenz ist im Innersten Endlichkeit, nur von hier aus kann sie wahr auf sich zukommen. Existenz beruht selbst auf dem Grunde des Seinsverständnisses, so daß sich das Seinsverständnis als der innerste Grund der Endlichkeit zeigt. Es ist „das Endlichste in Endlichen"[204]. „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm"[205]. Damit scheint das äußerste Gegenüber zur idealistischen Grundlegung erreicht zu sein. Der Gedanke der Fundamentalontologie erscheint von hierher in einer leichten Umakzentuierung: Sofern in der *Metaphysik des Daseins* der Grund der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt gelegt werden soll, heißt diese Ontologie Fundamentalontologie. Der Grund der Möglichkeit der Metaphysik ist zunächst einmal die Endlichkeit des Daseins, sie bildet das „Fundament". Als solche bildet die Fundamentalontologie aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins. Was zu dieser im ganzen gehört, wird nicht erörtert[206].

---

200 Vgl. KM 175.
201 Schelling, I, 180.
202 KM 196.
203 KM 206.
204 Ebd.
205 KM 207 (bei Heidegger gesperrt).
206 Vgl. KM 209. – Es bleibt noch über den Begriff der Endlichkeit in „Sein und Zeit" etwas zu sagen. Die Endlichkeit hat die Aufgabe, das Seinkönnen selbst zu „schließen", damit das Dasein ursprünglich und eigentlich auf sich zukommen kann. Nur im Freisein *für* den Tod, d.h. im Vorlaufen, können sich die Möglichkeiten des Daseins in ihrer Mächtigkeit zeigen. Vom Ende her bestimmt, wird

s) Die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" als ontologisches Problem in ihrer Entsprechung zur „ontologischen Differenz"

Die von Heidegger herausgestellte Endlichkeit des Daseins konnte in diesem hohen Maße nur „vergessen" werden, weil das „Ding an sich" im Sinne Kants als eine widersprüchliche Bestimmung ausgemerzt wurde. Der Idealismus glaubte den Schwierigkeiten nur entgehen zu können, wenn jede „äußerliche" Bedingtheit der Vernunft aufgehoben wird. Die Vernunft steht nur noch sich selbst gegenüber. Hegels dialektische Argumentation gegen das „Ding an sich", wie sie etwa in der „Enzyklopädie"[207] gegeben wird, ist in diesem Sinne bereits in den ersten Streitschriften des beginnenden Idealismus durchgeführt. Indem die Vernunft die Grenze zieht und die Erscheinung vom Ding an sich unterscheidet, erweist sie diesen Unterschied als ihren eigenen, denn indem sie diese Grenze setzt, hat sie diese auch schon überschritten. Die Grenze ist nur, indem sie sich aufhebt. Das Ansichsein des „Dinges an sich" ist nur *für uns* an sich.

Man kann angesichts dieser Reflexion den Wahrheitsanspruch dieses Gedankenganges bewundernd sich zu eigen machen, dennoch bleibt man zögernd. Die fast unwiderlegliche Stringenz macht gerade skeptisch, wenn man sich die verwickelte Problemlage Kants vor Augen hält, wie wir sie oben angezeigt haben. Um so bedeutsamer wird es sein, sich deutlich den Unterschied klar zu machen, der zwischen Hegels und Heideggers Interpretation des „Dinges an sich" besteht. Wenn Hegel in den „Dingen an sich" nur den Ausdruck findet, der die „leere Form der Entgegensetzung" objektiv bekundet, dann sieht er in der solcherart verstandenen „Entgegensetzung" nur die an die gesetzten Bestimmungen veräußerte und verlorene Mächtigkeit des Denkens, die aber darin gerade nicht mehr wiedererkannt wird, sondern als ein dem Bewußtsein Fremdes und Jenseitiges hypostasiert wird. Wenn Heidegger aber im „Gegenstehenlassen" und in dem „schöpferischen" Einbilden der reinen Anschauung *zugleich* auch die innerste Bedürftigkeit eines endlichen Wesens erblickt, dann wird die Interpretation des „Dinges an sich" gerade zur Mitte einer solchen Grundlegung.

Wenn wir nun die früher gegebene Deutung Heideggers in Bezug auf „Ding an sich" und „Erscheinung" ins Gedächtnis zurückrufen, dann drängt sich uns zunächst nur eine Enttäuschung auf. Denn wenn auch gesagt wird, daß die Erscheinung und das „Ding an sich" das *eine* Seiende sind, nur unter der verschiedenen Beziehung als Gegen-stand und als Ent-stand verstanden, dann droht doch das Verhältnis beider in dieser Selbigkeit des Seienden auseinanderzufallen in eine reine Unbezüglichkeit, da der menschliche

---

allererst ein entschlossenes existenzielles Verstehen ermöglicht. So hat Dasein nicht bloß ein „Ende", sondern existiert endlich. Das Vorlaufen selbst gründet aber in der eigentlichen Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist (vgl. SZ 386, 264, 329f., 336, 348, 385, 385f., 424-426). Weil Schulz die Frage nach dem Ganzseinkönnen vom Ganzsein nicht unterscheidet, kommt bei ihm die Vorläufigkeit des Seins zum Tode überhaupt nicht zum Ausdruck. Das eigentliche Sein zum Tode ist die Endlichkeit der Zeitlichkeit. Die Endlichkeit selbst ist ein Charakter der Zeitigung. Die Endlichkeit wird aber zu eindeutig vom Tod als „Ende" her bestimmt, wenn Schulz sagt: „Ich erfahre [im Vorlaufen], daß ich endlich bin, *weil es ständig mit mir ein Ende haben kann.* Ich erfahre den Tod als die äußerste Grenze, von der her ich mir meine Endlichkeit als den Sinn meines Daseins vor Augen bringen kann" (Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 46). Droht in einer solchen Deutung nicht zugleich auch die Gefahr, das Dasein und das „Ende" im Anhalt an Sein = Vorhandenheit zu verstehen?

207 Vgl. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg 1959, bes. § 60, S. 82ff., vgl. auch S. 112 und S. 119.

und göttliche Bezug zwei getrennten Sphären zugewiesen zu sein scheint. Das Problem einer äußeren Einwirkung (Affektion) von Dingen „außer uns“ auf unser Erkenntnisvermögen scheint bereits gestellt zu sein. Indem nur die Lehre von der „Selbstaffektion“ eine Rolle spielt, ist gerade das Beunruhigende der „Affektion“ umgangen, denn die „Selbstaffektion“ verläuft ja doch „in mir“ selbst – bei allen Schwierigkeiten und Fragen, die sie sonst auch aufwerfen mag[208].

Doch wäre eine solche Betrachtung voreilig, wenn sie sich zur endgültigen Antwort aufspreizen würde. Der Begriff des „Dinges an sich“ steht nämlich in einer nicht leicht durchschaubaren Verwandtschaft zu den Begriffen des „transzendentalen Gegenstandes“ und des „Nooumenon“. Heidegger selbst greift im Kantbuch nicht unmittelbar in den Streit der Meinungen ein, wie denn das Verhältnis dieser Begriffe auseinanderzulegen wäre. Für die Darlegung der sehr weit gestreuten Meinungen verweise ich auf die oben erwähnte Untersuchung von Herbert Herring über das Problem der Affektion bei Kant[209]. Nach eingehender Prüfung der in Frage stehenden Texte aus der „Kritik der reinen Vernunft“ können wir unter Rückgriff auf die Ergebnisse Herrings und Heimsoeths eine erste Vorzeichnung des Unterschiedes zwischen „Ding an sich“ und „transzendentalem Gegenstand“ wagen, die allerdings sehr knapp ausfallen muß, da wir uns ja Heideggers Interpretation zuwenden wollen.

Die Erscheinung bestimmt Kant als die auf rezeptiver empirischer Anschauung beruhende und in der Spontaneität erwachsende Vorstellung eines in seinem An-sich unzugänglichen, dennoch durch „äußere“ Affektion sich meldenden Gegenstandes. In Entsprechung zur Mehrdeutigkeit des Begriffes „Erscheinung“ (Gegenstand der Erfahrung in der sinnlichen Affektion als Wahrnehmungsinhalt und dessen kategoriale Subsumption zur Vorstellung) übernimmt auch das „Ding an sich“ eine Mehrdeutigkeit. Wir betrachten vor allem jetzt die zwiefache Bedeutung im Verhältnis zur Erscheinung. Als „Ding an sich“ im strengen Sinne ist dieser Begriff der „transzendentale Gegenstand“, ein gänzlich unbestimmter Gedanke von Etwas überhaupt, ein Etwas = X, von dem wir grundsätzlich nichts wissen können, der nur negativ als „Grenzbegriff“ aller theoretischen Erkenntnis zwar *gedacht,* aber nicht *erkannt* werden kann. Diesen Begriff von „Ding an sich“ haben wir früher im Auge gehabt, als wir andeuteten, welche positive Aufgabe dieser nur negativ formulierte Grenzbegriff hat: die Welt selbst ist nicht identisch mit den durch den Verstand erkennbaren Erscheinungen. In diesem Sinne hält die „Grenze“ gerade das System offen, damit sich nicht der reine Verstand seine Welt in rationalistischer Weise abschließt. Doch diese „Offenheit“ selbst spielt in die Erkenntnis der Erscheinungen selbst mit hinein. Das „Ding an sich“ ist in einer zweiten Bedeutung nämlich das den Erscheinungen zu Grunde Liegende, was die Unterscheidung von Erscheinung und „Ding an sich“ allererst ermöglicht[210]. Was es „an sich“ ist, weiß ich nicht, da ich nur Gegenstände sinnlicher Anschauung erkennen kann. Dennoch muß ich diese Unterscheidung selbst machen und das „Ding an sich“ als Bestimmungsgrund der

---

208 Zum Problem der Selbstaffektion vgl. vor allem H. Heimsoeth, a.a.O., S. 234ff. u.ö. ebenso H. Herring, a.a.O., S. 76ff., 91ff. – Wie wichtig Heidegger diese Fragen selbst einschätzt, wird auch ersichtlich aus der Thematik der damals unter seiner Leitung entstandenen Dissertationen: Hermann Mörchen, Die Einbildungskraft bei Kant (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 9, 1930); Gerhard Krüger, Die Lehre von der Sinnesaffektion (Philos. Diss. Marburg 1927); W. Bröcker, Kants „Kritik der aesthetischen Urteilskraft“ (Philos. Diss. Marburg 1928).

209 Vgl. a.a.O., S. 11-61, Zusammenfassung S. 65.

210 Vgl. B XXVI f., A 253, A 358.

Erscheinung *denken.* „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“[211]. So ist der „transzendentale Gegenstand“ Grund und Ursache der Erscheinung, sofern er als Objekt in der Anschauung durch sinnliche Affektion gegeben ist. „Dieses transzendentale Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde“[212]. Insofern kommt der transzendentale Gegenstand in der Erscheinung zwar zur Wirkung, aber nicht selbst zur Erscheinung[213]. Der „transzendentale Gegenstand“ ist so der Grund aller Affektion, sofern diese sich hier in der Beziehung des erkennenden Subjekts zu einem zu erkennenden Objekt als notwendig erweist. Der transzendentale Gegenstand ist der Sache nach so gegeben, aber der Grund dieser Gegebenheit selbst ist nicht mehr einzusehen. Er bleibt ein „x“ „Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung“[214]. Die Gegenstände als solche, die uns in ihrem An-sich völlig unbekannt sind, bekunden sich in ihrem Sein in der Sinnesaffektion. Das Subjekt selbst bleibt in diesem Wirkungszusammenhang in einer wesentlichen Weise auch durch das Objekt bestimmt. Die Anschauung ist nur dadurch möglich, „daß die Vorstellungs*fähigkeit* des Subjekts durch dasselbe [das Dasein des Objekts] affiziert wird“[215].

Damit sind wir in eine große Nähe zu Heideggers Auslegung des „transzendentalen Objekts“ gekommen. Die Vorstellungs*fähigkeit* des Subjekts ist selbst noch auf das „transzendentale Objekt“ angewiesen. In Heideggers Begriffen: Die vorgängige Zuwendung zu... muß selbst ihr Woraufzu der vorgängigen Zuwendung haben. Der „transzendentale Gegenstand“ ist das in der Transzendenz und durch sie als Horizont erblickbare „Dawider“, der „Überschlag“ über alle möglichen Gegenstände als entgegenstehende. Die weitere Interpretation ist bekannt, und damit springt auch die Ähnlichkeit[216] von selbst ins Auge. Doch fällt auf, daß Heidegger, weniger vorsichtig, das unbekannte „X“ *selbst* erkennen zu können glaubt. Wie ist das möglich? Für Kant besagt es doch nur „Gegenstandsbezogenheit schlechthin“, es ist nur die „Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“[217]. Nun, auch Heidegger sagt, dieses „Etwas“ sei nicht „erkennbar“, aber in dem Sinne, „weil es schlechthin kein möglicher Gegenstand eines Wissens, d.h. des Besitzes einer Erkenntnis von Seiendem, werden kann. Es kann dergleichen nie werden, weil es ein Nichts ist“[218]. Der „transzen-

---

211 B XXVI f.

212 A 250f.

213 Vgl. A 538f., B 566f.

214 A 250.

215 B 72 (von mir hervorgehoben).

216 In den durchschnittlichen Interpretationen ist die ganze Problematik dieses Zusammenhanges von „Ding an sich“, „Erscheinung“ und „transzendentalem Objekt“ zum großen Teil überhaupt nicht gesehen. Deswegen entfällt z.B. auch die Möglichkeit, die hier trotz aller Unterschiede doch beträchtliche Nähe Heideggers zum Kantischen *Problem* zu erblicken. Statt vieler Belege sei nur die umfangreiche Arbeit von E. Coreth angeführt (vgl. schon unsere Einleitung), der nebenbei im Kleindruck meint: „Es braucht kaum ausdrücklich gesagt werden, daß man Heidegger kaum folgen kann, wenn er Kant in diesem Sinne auslegt“ (S. 213). Die Verwendung des Begriffes „entbergendes Apriori“ unterschlägt die Schärfe der transzendentalphilosophischen Fragestellung des Kantbuches, – denn was ist der „Grund“ des „Entbergens“? Sicherlich nicht „das“ Sein „an sich“.

217 A 251. – Eine eingehendere Interpretation und ein tieferes Eingehen auf diese Seite des Problems vermißt man bei Herring.

218 KM 114.

dentale Gegenstand“ ist kein „Gegenstand“, wenn Gegenstand so viel heißt wie ein thematisch erfaßtes Seiendes. Dieses „Etwas“ ist also ein Nichts, d.h. ein Nicht-Seiendes. Dennoch „ist“ es also „etwas“. Ja, es macht sogar jedes „ist“ überhaupt offenbar, weil in dem Offenhalten des Horizontes das Seiende in seinem Sein erst begegnen kann.

So sind wir auch unversehens wieder bei der „ontologischen Differenz“ angekommen. Der „transzendentale Gegenstand“ gibt sich selbst in der Affektion, „jedoch nicht als Gebenden, sondern als Gegebenen in der sinnlichen Anschauung; er ist uns in der Anschauung nicht als transzendentaler Gegenstand gegeben, sondern als Erscheinung ... Der sich *gebende* Gegenstand ist *nicht* der *gegebene* Gegenstand; der affizierte Gegenstand ist *nicht* der in der Affektion gegebene Gegenstand“[219]. Und wenn wir einmal aus der an Kant orientierten Terminologie in Heidegger überwechseln, dann können wir sagen: „Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein“[220]. Sein ist nicht Seiendes, und doch gehören beide zusammen. Dabei soll es zunächst einmal bleiben.

t) Das Ungeklärte und thematisch Unbedachte im Begriff des „Dinges an sich“ bei Kant im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des „Grundes“

Worin liegt aber dann das Verhängnis des „Dinges an sich“, wenn wir uns wieder erinnern, daß die Problematik des „transzendentalen Grundes“ zumeist nur in einem Kampf gegen das „Ding an sich“ endete? Kant gebraucht zur begrifflichen Klärung des „Grundes“, der selbst Subjekt und Objekt als solche entspringen läßt, Ausdrücke, die der Sphäre des vorhandenen Seienden entnommen sind. Der Begriff „unerkennbar“ vollzieht gerade das Gegenteil dessen, was dieses Wort im Grunde bedeuten sollte: da es kein „Grund“ ist im Sinne eines antreffbaren Seienden, müßte die Bestimmung dieses Grundes in seinem Sein um so vorsichtiger zu Werke gehen. Dagegen verhärtet der Ausdruck „unerkennbar“ die Aporie so stark, daß sie überhaupt nicht mehr gesehen und verstanden wird. Das Wesen des Grundes besteht gerade darin, kein Ding oder Gegenstand zu sein. „Das kantische Denken geht auf dieses wesenhafte Verhältnis, aber es gleitet im Versuch der begrifflichen Fassung aus. Es zwingt den Grund dahin zurück, woraus er gerade befreit sein sollte“[221]. Die Begriffe „Ding an sich“ und „unerkennbar“ sind mehr operativ gebraucht. Thematisch geklärt sind sie auf keinen Fall. Das bringt eine innere Naivität und Befangenheit mit sich, die sich bezwingen läßt vom Vorstellungshorizont einer Sprache, die gerade durch das bestimmt bleibt, was abgewehrt werden soll. Die leitenden Denkmittel in der Bestimmung der ursprünglichen Phänomene bilden ein selbstverständliches Medium, durch das *hindurch* gedacht wird, aber diese operativ in Verwendung stehenden Perspektiven werden selbst nicht *be*dacht. Solche im „Denk-Schatten“[222] verbleibenden operativen Systeme und Modelle sind nicht die im Grunde unwesentlichen Belange einer „Terminologie“ oder abseitige Erscheinungen

---

219 H. Herring, a.a.O., S. 91.

220 Vorwort von WG (1949), S. 5. – Vgl. die Sperrung des „nicht“ im eben zitierten Satz (Sperrung von Herring).

221 H. Rombach, a.a.O., S. 328.

222 Vgl. zu diesem Zusammenhang den Aufsatz von Eugen Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957) S. 321-337, wo diese „operative Verschattung“ meisterhaft an Husserl aufgewiesen wird.

einer sprachlichen Formulierung, auf die es „eigentlich“ ja gar nicht so ankäme – ist das nicht die durchschnittliche Meinung? – , sondern sie sind das Medium des Sehens selbst. Auf unsere fundamentalontologische Problematik übertragen: Kant versteht den „Grund“ zwar nicht als ein Vorhandenes, aber er steht in einer Blickbahn, die den Sinn von Sein – allerdings unthematisch und deswegen auch indifferenziert – *als* Vorhandenheit versteht.

Das Mißverständnis, das Kant als Transzendentalphilosoph überwinden wollte, schlug ihn selbst wieder rücklings und holte ihn ein, ließ ihn vor eine für ihn selbst nicht mehr sichtbare Aporie gelangen, die auch seinen Nachfolgern nur als Widerspruch erschien. Das Aufheben der „Transzendenz“ des „Dinges an sich“ hat aber den Zusammenbruch der Kantischen Philosophie zur Folge, so daß nur ein völliger Neubau möglich ist.

Im Grunde gelang es also erst Heidegger[223], diesen Bann zu brechen, der über dem „Ding an sich“ liegt. Wir wollen jetzt nicht untersuchen, wieweit er selbst in seiner Auslegung noch unter dem Zwang idealistischer Voraussetzungen steht. Die eigentliche Frage erhöht sich nämlich durch die Einsicht in die tiefere sachliche Aporie, in die Kant fällt. Jetzt wird nämlich die Frage akut, wie die *Seinsweise* dieses „Grundes“ selbst anzusetzen ist und wo der „Ort“ dieses Transzendentalen ist, – Probleme, die wir aus dem Übergang von Husserl zu Heidegger bereits kennen. Diese Fragen drängen sich um so eher auf, weil durch die Geschichte der Ideenlehre hindurch auch die „metaphysische“ Begründung in einem Absoluten fragwürdig geworden ist.

Wenn wir also noch einmal dem Problem der „Begründung“ und des „Grundes“ nachfragen wollen, vollziehen wir das besonders im Blick auf die Begründung in einem voraussetzungslosen Absoluten. So kommen wir auch der Frage näher, warum Heidegger für seinen Begriff „Seinsverständnis“ „Transzendenz“ sagen kann, wo doch „Transzendenz“ stets den Überschritt zum Absoluten und die Existenz eines Übersinnlichen und Meta-physischen besagt.

Heideggers Kantbuch verweist auch nach rückwärts in die Gründungsgeschichte der Metaphysik. „Die Kantische Begründung der Metaphysik setzte ein bei der Begründung dessen, was der eigentlichen Metaphysik, der Metaphysica specialis, zugrunde liegt, bei der Begründung der Metaphysica generalis. Diese ist aber – als „Ontologie“- bereits die zu einer Disziplin verfestigte Form dessen, was in der Antike, zuletzt bei Aristoteles, als ein Problem der „próte philosophía“, des eigentlichen Philosophierens, stehen blieb. Die Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν (nach dem Seienden als einem solchen) hält sich aber dort in

---

223 Vgl. z.B. die Stellung Husserls zu Kant (bes. Husserliana VII, 361f.), wo das „Ding an sich“ als Widersinn und „bodenlose Metaphysik“ erscheint. Vgl. dazu I, 2, f. – Im übrigen klagt Husserl über die Verworrenheit der transzendentalen Deduktion (vgl. ebd., S. 387). Interessant ist, daß Kants erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft bei Husserl offensichtlich grundsätzlich vorgezogen wird, da Kant hier die ersten Tiefblicke getan habe in das sinngebende Bewußtsein. Doch diese unter dem Titel „subjektive Deduktion“ erfolgende, bereits auf phänomenologischem Boden stehende Begründung im Rückgang auf die ersten Quellen erfaßt nicht *alle* Seiten des vollen Bewußtseinslebens. Er studiert nur die in der objektiven Geltung notwendig vorkommenden Sinnesmomente, nicht aber die leistende Subjektivität mit allen passiven und aktiven Bewußtseinsfunktionen. Kant mißdeutet den aufgebrochenen phänomenologischen Boden als psychologischen, gibt ihn preis und bricht den Versuch ab; vgl. dazu z.B. Husserliana III (Ideen I), S. 148, Husserliana VI (Krisis), S. 106; Husserliana VII, S. 281. Die Meinung eines „Zurückweichens“ durchzieht also offenbar das ganze Verhältnis Husserls zu Kant (die Zitate stammen aus den Jahren 1913-1924-1935).

einem freilich dunklen Zusammenhang mit der Frage nach dem Seienden im ganzen (θεῖον). Der Titel Metaphysik bezeichnet einen Problembegriff, in dem nicht nur die beiden Grundrichtungen des Fragens nach dem Seienden, sondern zugleich ihre mögliche Einheit fraglich ist“[224]. Wenn in der antiken Philosophie die „Gigantomachie über das Sein des Seienden“[225] entbrannt ist, dann werden wir auch dort wesentliche Ansätze und Winke für unsere Frage nach dem „Grund“ des Seinsverständnisses finden können.

[224] KM 199.
[225] KM 216.

DRITTES KAPITEL

Interpretation der inneren Geschichte des „Transzendenz"-, „Idee"- und „Reflexions"-Begriffes in seiner jeweiligen Bedeutung bei der Grundlegung der Metaphysik und Transzendentalphilosophie als Voraussetzung für das Verständnis der Heideggerschen Grundstellung

Wir haben die Hintergründe aus dem Denken des Deutschen Idealismus enthüllt, die im Kantbuch sichtbar werden. Dabei eröffnete sich uns die ganze Problematik bei der Begründung der Ontologie. Die Aufklärung des Heideggerschen „Ortes" in der Geschichte des Denkens ist offensichtlich nur möglich, wenn wir den wesentlichen Möglichkeiten der verschiedenen Grundlegungen nachgehen. Wie ist die Wahrheit des Wissens bei Plato begründet? Wie kann es zur Ausbildung des oben erwähnten Reflexionsbegriffes kommen? Was heißt überhaupt „Idee"? Wie können wir hier weiterkommen? Warum verwendet Heidegger in dieser willkürlichen Weise den Begriff der „Transzendenz" für „Seinsverständnis" und „Welt-Bildung" , wo doch dieser Begriff seit jeher für das „Übersinnliche" reserviert ist? Ist es wirklich Willkür? Oder steht eine lange Geschichte dahinter? Versuchen wir es einmal mit dem letzten Weg. Wir dürfen uns freilich nicht wundern, wenn es dazu eines Rückganges bis auf Plato bedarf.

Wie kommt es überhaupt zur „Transzendenz", zur „Idee" und zur „Reflexion"? Ist das alles so „natürlich" und „selbstverständlich", wie wir uns das meist vormachen?

a) Platos Enthüllung des Seins-Grundes des Seienden im Hypothesis-Verfahren des Logos

Plato ist uns schon bei der Deutung des Kantbuches indirekt begegnet, denn im Grunde bedeutet die Darlegung des „Schematismus" eine Verwandlung des platonischen Eidos[1] innerhalb der transzendentalen Phänomenologie der endlichen Subjektivität. Aber wie kommt es überhaupt zur „Idee"? Plato ist nach eigenem Zeugnis durch Sokrates zum Philosophieren geführt worden. Über das historische Verhältnis des Plato zu seinem Meister wissen wir so gut wie nichts Genaues. Doch fiel Plato offensichtlich in der Frage des Sokrates „Was ist?" auf, wie man denn überhaupt nach einem „Wesen" fragen könne. Offensichtlich muß es solche „Wesen" sogar auch geben, wenn man immer nach ihnen fragen kann. Wie kann es solche „Wesen" geben, die übereinzeln sind und doch in jedem Einzelnen sind? Nun geschieht der Zugang zu den Ideen in vielfacher Weise. Wir wollen *eine* Weise, vielleicht sogar nur ein Moment dieses Zugangs, durch eine Interpretation der platonischen „Hypothesis" erläutern. Unser Ziel bleibt aber, einerseits diese „Hypothesis" im Blick auf unser Problem des „Grundes" bei Heidegger verständlich zu machen, andererseits soll die mit dem Hypothesis-Problem verbundene Frage nach einem voraussetzungslosen Anfang des Wissens den Begriff der „Transzendenz" mit seinen Aporien einführen. Auseinandersetzungen mit der Plato-Literatur können

---

[1] Vgl. z.B. KM 90.

hier natürlich nicht beabsichtigt sein[2]. Wir können auch nicht alle Stellen anführen, die für die vorstehende Betrachtung notwendig waren, da sie die Ausführungen zu sehr belasten und in die Breite ziehen würden[3].

Platon führt die neue Lehre im „Menon“ ein, wenn wir von Einzelheiten und Andeutungen in früheren Dialogen absehen. Die häufigste Anwendung geschieht in Verbindung mit den Ideen im „Phaidon“. Schließlich bringt der „Staat“ die radikalisierte Frage nach den letzten Grundlagen des Hypothesis-Verfahrens selbst. Dabei müssen wir von Anfang an uns klar sein, daß wir „Hypothesis“ nicht im Sinne einer „Annahme“ verstehen dürfen. Es geht nicht um die Konstruktion und Erfindung von zunächst unbewiese-

---

[2] Zur Plato-Literatur überhaupt vgl. den umfangreichen Bericht „Plato-Literatur 1950-1957“ von Harald Cherniss, in: Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums 4 (1959), S. 5-308; 5 (1960), S. 321-648; in der Tat berichtet Cherniss aber über die Literatur ab ca. 1930. Zur Hypothesis vgl. bes. S. 572-574; umfangreichere Besprechungen einzelner Untersuchungen liegen von Ernst Moritz Manasse vor: Bücher über Platon. I. Werke in deutscher Sprache, II. Werke in englischer Sprache (Sonderhefte der „Philosophischen Rundschau“ 1957 bzw. 1961). In der Mehrzahl beschäftigt sich die Literatur aber mit dem Problem eines eventuellen Ursprungs der „Hypothesis“-Lehre aus der Geometrie und ähnlichen Fragen, die für unsere Fragestellung hier relativ unbedeutend sind. Überhaupt vermißt man eine tiefere Darstellung der ganzen Fragen. Ich benütze hauptsächlich folgende Literatur (Angaben noch über Cherniss hinaus):, R. Robinson, Plato's Earlier Dialectic, Oxford 1953[2], 1941[1]; ders., L'emploi des hypothèses selon Platon, in: Revue de Métaphysique et de Morale 59 (1954), S. 253-268; kritische Besprechungen zur zweiten Auflage von Robinsons Standard-Werk (die Besprechungen zur ersten Auflage – vor allem die von Cherniss – sind z.T. in die zweite Auflage eingearbeitet): H.P. Stahl, Interpretationen zu Platons Hypothesis-Verfahren (Diss.phil. Kiel 1956); ein zusammenfassender Artikel erschien unter dem Titel: „Ansätze zur Satzlogik bei Platon. Methode und Ontologie“, in: Hermes 88 (1960), S. 409-451 (leider berücksichtigt Stahl nicht Robinsons eben zitierten Artikel, Cherniss bezeichnet, S. 170, Stahls Artikel als „much more serious“ und als „careful analysis“). Außerdem die Besprechung Robinsons durch Walter Bröcker, in: Gnomon 30 (1958), S. 510ff. Vgl. besonders noch den neu erschienenen, umfangreichen Menon-Kommentar von R.S. Bluck (Cambridge 1961), bes. S.75-108 u.ö. zu den einzelnen Stellen; Hans-Joachim Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-historische Klasse, Jahrgang 1959, 6. Abhandlung), Heidelberg 1959, bes. S. 473-489; Paul Plass, Socrates – method of hypothesis in the Phaedo, in: Phronesis 5 (1960), S. 103-115, S. 428-434; T.G. Rosenmeyer, Plato's hypothesis and the upward path, in: American Journal of Philology 81 (1960), S. 393-407; außerdem R.G. Hoerber, in: Phronesis 5 (1960), S. 78-102; H. Diller, in: Hermes (1952) S. 388-391; S. Moser, Theorie und Erfahrung bei Platon und Aristoteles, in: Dialectica 6 (1952), S. 210-221; H.-G. Gadamer, Platons dialektische Ethik, Leipzig 1931, zur „Hypothesis“ bes. S. 54ff.; G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt am Main 1948[2] (1939[1]), bes. S. 222ff., 276ff., 299f., K.-H. Volkmann-Schluck. Das Wesen der Idee in Platons Parmenides, in: Philos. Jahrbuch 69 (1961), S. 34-45. Für das Gottesproblem in Bezug auf Platon vgl. R. Schaerer, Dieu, l'homme et la vie d'après Platon, Neuchâtel 1944, besonders aber die m.E. beste Darstellung von W.J. Verdenius, Platons Gottesbegriff, in: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Entretiens tome I: La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon (Vandœuvres-Genève, 8-13 septembre 1952), Fondation Hardt 1954, S. 241-283, 289-292 (Diskussion), 293 (Literatur); vgl. auch zu Einzelfragen Klaus Kremer, Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 39, Heft 1, Münster 1961 (Diss.phil. Frankfurt 1958), bes. S. 35, 39, 116ff. u.ö. Zu unsauber durch die selbstverständliche Übertragung christlicher Vorstellungen ist A. Manno, Il teismo di Platone, Napoli 1955. Außerdem zu den einzelnen Problemen die bekannten Darstellungen von Diès, Friedländer, Festugière, Ritter, Stenzel, Wilamowitz.

[3] Ein großer Teil findet sich bei P. Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig 1903, S. 415 (Register).

nen Voraussetzungen im modernen Sinne, deren Konsequenzen auf Verifizierung durch „Tatsachen“ hin geprüft werden. Die „Hypothesis“ ist kein bloßes Annahmeverfahren, sie ist überhaupt keine „bloße Voraussetzung“ . Wenn auch durch die Hypothesis Platos die „Selbständigkeit“ menschlichen Erkennens stark zum Vorschein kommt, so bleibt eine solche „Setzung“ doch im grundsätzlichen Rahmen des griechischen Seinsverständnisses einbehalten, das nicht die Vorzugstellung einer Subjektivität im modernen Sinne kennt. Bereits hier scheitern schon viele Interpretationen. Im „Menon“ ist überhaupt nicht die Frage, ob es die Ideen selbst gibt; sie brauchen gar nicht „erfunden“ und „gesetzt“ zu werden, sondern die Frage lautet: Wie finde ich sie auf? Deswegen ist auch die Deutung des „Apriorismus“, den Plato hier zum ersten Mal konzipieren soll, mindestens gefährlich, weil sie in der Orientierung an spontanen Akten einer kantisch verstandenen Subjektivität den „Anblick“-Charakter des Eidos leicht verkürzt.

Die „Hypothesis“ geht tatsächlich von einer „kritischen“ Erkenntnishaltung aus. Insofern bereitet sie eine „Methode“ vor. Die „Kritik“ – schon z.B. die eleatische Kritik der Sinne – sucht auf, was für die Sache, die in Frage steht, spricht und was gegen sie zu sagen ist. Dabei geht solche Erkenntnis nicht einfach auf die „Sache“ zu, sondern sie entwickelt die Auslegung, in der ihr die Sache entgegentritt, bis in ihre nach allen Seiten hin bestimmten Spuren. Insofern sich die Auslegung als „unsachlich“ erweist, wird sie prüfend verfolgt, auf ihre Widersprüche hin gestellt und die offenbare Unmöglichkeit ihrer Folgen betont. Solange das Verfahren in dieser Negativität verbleibt, erinnert es besonders an die älteste griechische Dialektik: zu jedem Satz ist auch der entsprechende Gegensatz zu untersuchen und in den jeweiligen Bestimmungen durchzudenken. Diese aus der eleatischen Philosophie stammende Argumentationsform erreicht ihren Verfall in der sophistischen Scheindialektik, deren innere Hohlheit Plato entlarvt, indem er gerade darauf hinweist, die „Hinsicht“, unter der etwas verstanden wird, als solche herauszuheben. Plato selbst läßt aber sogar die in der sophistisch-rhetorischen Redetechnik gebrauchte „Kunst“ (Eristik, Antilogik) selbst zu einem Medium werden, um tiefer liegende Sachverhalte zum Vorschein zu bringen. Schon Sokrates vollzieht in seinem „Elenchos“ kein destruktives und negatives Verfahren – wie Robinson offensichtlich glaubt, dem die innere Bauform der platonischen Frage- und Antwortform eigentlich doch verschlossen bleibt -, sondern die Einsicht in das Nichtwissen ist zugleich der Anreiz zum Wissen, ja sogar zum Wissenmüssen[4]. Denn in der Auflösung und Aufhebung der entsprechenden „Hypothesis“ wird die Sache selbst mehr und mehr in den Blick fallen. Schon das Weiterfragen allein zeugt von einer inneren und heimlichen Einsicht in den Sachverhalt. Es ist die entscheidende Bedeutung Platos, daß er die so verstandene Dialektik, die sich nur aus der Kraft der dialogischen Partnerschaft ergibt, in ihrer Positivität erkannt hat. Aber dafür fällt um so mehr auf, wie sehr die „Meinungen“ und die unverstandenen „Wörter“ das Fragen und damit auch das wahre Wissen hintanhalten. Die eigentümliche Tendenz dieser verdeckenden und niederhaltenden Meinung kommt bei der Einführung der „Hypothesis“ im „Menon“ deutlich zum Ausdruck: Sokrates muß den Menon bitten, etwas von seiner herrschaftlichen Verfügungsgewalt zu-

[4] Zur ältesten Form der Dialektik vgl. H.-G. Gadamer, Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien 1, hg. F. Nicolin-O. Pöggeler, Bonn 1961, S. 173-199, bes. S. 187/188. Zu den literarischen Vorformen des platonischen Dialoges vgl. besonders Konrad Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon, Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Nr. 40. 1959.

rückzunehmen[5], mit der Menon auf die Beantwortung der Frage drängt, ohne die dazu notwendigen Umwege geduldig mitzugehen. So steht wohl diese entscheidende Einsicht bereits vor Beginn jeder Hypothesis-Kunst, daß es angemessener und fruchtbringender ist, die gemachten „Voraussetzungen“ eigens als solche im Blick zu behalten, als sie blind und ungewußt für das „Selbstverständliche“ und „Allgemeine“ anzusehen. Deswegen ist es aber auch notwendig, mit Entschiedenheit sich um Recht und Unrecht der eigenen und fremden „Voraussetzungen“ beim Sprechen zu kümmern. Wenn deshalb jemand spricht, gilt es, aufmerksam dem entgegenzuhören, *was* da gesagt wird, dieses fragend durchzugehen und wiederholt hinzusehen; schließlich führe ich erkennend und vergleichend zusammen, was da gesagt worden ist, um daraus zu lernen[6]. Dabei darf man keinen Widerspruch zulassen[7]. Mann kann dabei sogar seine Ansicht wechseln[8]. Es kommt sogar gerade darauf an, seine Hypothesis nicht dogmatisch festzuhalten, wenn man die Wahrheit über alles schätzt. Falls die Sache anders erscheinen sollte, betrachtet man alles, was damit zusammengehört, für aufgehoben[9]. Die „Hypothesis“ ist also in einer echten Weise „vorläufig“. Diese Vorläufigkeit entspringt der Logik von Frage und Antwort[10]. Diese Vorläufigkeit ist dem ersten Anschein nach eine Schwäche, in Wahrheit liegt aber in ihr die Stärke der Hypothesis[11]. Freilich muß sich der darin Übende auf die Sache einlassen, er kann nicht bei seiner sophistischen Rechthaberei verharren wollen. Wer die Hypothesis einführt, muß sich prüfen lassen[12]; er kann sich sogar lächerlich machen dabei[13] und im Argumentieren in den Augen der Zuhörer sogar den kürzeren ziehen. Die Kunst der „Hypothesis“ ist keine „Technik“. Die Stärke der „Hypothesis“ liegt in dem schrittweisen Vorangehen der Wahrheitserforschung. Das schrittweise Durchgehen ist der eigentliche Garant für die Wahrheit, nicht so sehr ein einseitig auf das Ziel gebannter Blick. Deswegen wird jetzt jeder Ort beim Vorgehen wesentlich[14]. Entscheidend wird jetzt das Offenhalten des Blickes auf das, was ist. Aber das geschieht in der „Hypothesis“ gerade nicht so, daß man durch Wahrnehmung das Seiende in seinem Wesen bestimmt. Sonst werden nur andere Seiende als weitere Gründe herbeigezogen, ein ständiger Rückgang und Übergang zu Bestimmungen, die wieder selbst Seiende sind. Deswegen gebraucht z.B. Anaxagoras im Grunde die Vernunft überhaupt nicht, obwohl er sie ständig anführt. Nicht die Vernunft bestimmt das Seiende in dem, was es ist, sondern es werden durch Angabe weiterer „Gründe“ nur „Geschichten erzählt“. Die Philosophie erzählt aber keine Geschichten[15]. Den eigentlichen Grund der Dinge konnte Sokrates weder bei sich selbst finden noch von einem anderen lernen, So tritt er also die „zweite Fahrt“ an, indem er den Grund dort sucht, wo er sich selbst mel-

---

5 Vgl. Menon 86 D/E.
6 Hipp. Min. 369 D.
7 Vgl. Gorgias 482 BC, Phaidon 100 A.
8 Vgl. Rep. 345 B.
9 Rep. 437 A, vgl. Rep. 388 E und 389 B.
10 Vgl. dazu die von Platon herrührende Darstellung in H.-G. Gadamers Wahrheit und Methode, S. 344ff., 351ff.
11 Vgl. z.B. Soph. 259 A.
12 Vgl. Parm. 135 E, 136 C.
13 Vgl. Parm. 128 D, Soph. 244 C.
14 H. Diller (Hermes, 1952, S. 390) meint, dieser „methodische“ Gang der Wahrheitserforschung sei überhaupt zum ersten Mal bei Plato aufgetaucht. Früheres Suchen habe nur das „Ziel“ im Auge gehabt.
15 Vgl. Soph. 242 C (von Heidegger SZ 6 zitiert) – Zu Anaxagoras: Phaidon bes. 98 A.

det und anzeigt: in den „logoi“, in den Worten und Sätzen, durch die sich das Verstehen einer Sache in ihrem Wesen bekundet im Medium der Sprache. Im Ansetzen des „stärksten“ Logos[16] soll die Unmöglichkeit des Widerspruchs erreicht werden. Aber dieser Logos wird nicht dadurch „stark“, daß man eine „schwache“ Sache sophistisch durch Wörter zur starken Sache macht, sondern er bewährt sich nur als „Stärke“, wenn er sachangemessen bleibt. Die Prüfung fragt, ob der Logos für die Sache in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsweisen den einheitlichen Grund angibt, der als solcher immer derselbe bleibt. Die Stärke des Logos liegt also in der „Hypothesis“ nicht darin, daß er eine unabänderliche und siegreiche These aufstellt, sondern in dem, was er sachlich leistet beim Versuch, das zu finden, worin alle möglichen Weisen und Fälle in einem einheitgebenden Grund begriffen werden können[17]. Der Logos, der als der stärkste beurteilt wird, wird selbst zur „Hypothesis“ gemacht. Er wird daraufhin geprüft, ob er fähig ist, das einheitlich zu begründen, wovon er „Rechenschaft geben“ soll[18]. Zugleich setze ich als wahr seiend an, was mit ihm zusammenstimmt, als nicht wahr seiend, was sich als unvereinbar mit ihm erweist. Offenbar liegen also für Plato *mehrere* „Logoi“ im Bereich der Möglichkeiten, aus dem *ich* einen als den stärksten zur „Hypothesis“ mache. In diesem Sinne betrachtet Plato die Leistung der Hypothesis als „einfältig“ und „kunstlos“[19]: sie setzt als Grund für etwas nicht ein anderes Seiendes an, sondern das Sein dieses Seienden selbst: etwas ist nur schön durch das Schöne. Nur vermöge des Schönen sind alle schönen Dinge schön. Es werden also nicht bloß die durch die Hypothesis gesicherten Folgen betrachtet, sondern die Hypothesis selbst wird gewissermaßen auch „nach oben“ abgesichert, so daß sich die Konsequenzen aus der Hypothesis – gewissermaßen die Blickrichtung „nach unten“ – erst in diesem rückläufigen Gang zureichend vergewissern[20]. Erst dann ist die Rechenschaftsablegung selbst genügend deutlich und sicher, wenn der zum Vorschein gekommene „Grund“ sich als angemessene Aitia dessen zeigt, wofür er einmal angesetzt ist und wenn er sich darin als „zureichend“, „sicher“ und „fest“ bewährt hat. Was erkannt wird, ist das Eidos. Man geht auf dieses „Eine“ zu und versteht darin das Sein des Seienden, wie es durch die Überlegung zusammengenommen ist[21]. Diese „Ideen“ sind nun keine „Vorstellungen“ in unserem modernen Sinne, keine „empirischen Verallgemeinerungen“, keine „logischen Kategorien“ usf. Sie werden zwar dianoetisch[22] erfaßt als bestimmte „Gedanken“, aber ihr Sein erschöpft sich nicht in einem logischen Allgemeinen. Das logisch Allgemeine und das ontologisch Reale sind überhaupt noch nicht getrennt bei Plato, auch wenn er gerade diesen Unterschied durch die Ideenlehre vorbereitet und gründet. Der „logische Begriff“ ist noch ganz in die „Idee“ eingehüllt. Die „Idee“ ist jenes „Aussehen“ der Dinge, aus dem heraus sie uns, die Menschen, ansehen. Nur das Geschaute „wissen“ wir. Erst indem dieser „Anblick“ das Licht gibt, darin sich das Seiende als dieses oder jenes zeigt, wird es offenbar und wahr. In der Hypothesis geschieht nichts anderes als die „Wiedererinnerung“ an das, was die Seele einst geschaut hat, als sie in Gemeinschaft mit Gott

16 Phaidon 100 A.
17 Vgl. Gadamer, Platons dialektische Ethik, S. 48ff.
18 Das „logon didonai“ tritt sehr oft auf, vgl. z.B. Phaidon 101 D u.ö.
19 Phaidon 100 D.
20 Vgl. zu dieser Unterscheidung die Arbeit von H.P. Stahl (Abschnitte Phaidon 100 A 2 – 100 D 2 und 100 D 3-100 E 7).
21 Vgl. Phaidros 249 B.
22 Phaidros 270 C.

einst auf die Dinge, denen wir jetzt das Sein zusprechen, herabsah, und auf das wahrhaft Seiende hinausblickte[23]. Das an sich schon „Bekannte“ kommt erst jetzt in sein wahres Sein durch die „Wiedererinnerung“, jetzt wird es als *mehr* erkannt. Von hier aus öffnet sich der Unterschied zwischen den Sinnendingen und dem Eidos: in der Sinnenwelt sind nur die „Eidola“, die Abbilder der Ideen. Wie immer man den „Chorismos“ interpretieren mag, – er ist selbst wieder die Voraussetzung für die „Hypothesis“: Sokrates beweist im Phaidon[24] die Existenz der Ideen aus der Differenz der sinnlichen Erfahrung und der „Begrifflichkeit“ unseres Logos. Die Präexistenz der Seele und der Ideen ist letzten Endes die erste Hypothesis.

b) Die fundamentalen Schwächen des begründenden Logos und das Aufheben der „Hypothesis“ im Aufstieg zu einem voraussetzungslosen Anfang und Grund

Aber hier droht eine grundsätzliche und schwere Gefahr der „Hypothesis“-Kunst. Bleibt sie ständig im Vorläufigen, im Revidierbaren, im Approximativen? Bleibt das „Zusammenstimmen“ der verschiedenen Bedingungen nicht eine unendliche Aufgabe? Gibt es kein „absolutes Wissen“? Kann das Provisorische nie in das Gewisse verwandelt werden? Bei der Beantwortung dieser Fragen ist höchste Vorsicht am Platze. Es ist nämlich nicht möglich, in Plato nur den ewig „suchenden“ Frager und „existenziellen“ Denker zu sehen, der vor der unaussprechbaren Wahrheit des Geheimnisses steht, die niemals begrifflich gefaßt werden darf. Das ist zum mindesten eine grob einseitige Sicht[25]. Es geht Plato nicht nur um Wagnis, Entscheidung, Anruf und Suchen, sondern um wirkliches Wissen, das in sachgebundener und verbindlicher Weise seinen unbedingten Wahrheitsanspruch anmeldet. In dieser Weise ist es selbstverständliches Ziel des ganzen Hypothesis-Verfahrens, zu einem „Ausreichenden“[26] zu gelangen. Bereits die Ideen-Lehre an sich verlangt ja wohl eine beständige Wahrheit. Man darf aber in der Tat nicht die Ironie überhören, die mitschwingt, wenn Plato in der Erkundigung des Wesens des Seienden die „zweite Fahrt“[27] einführt: *vielleicht* führt dieser „Ausweg“ und „Notbehelf“ zum Ziel. Denn der Logos ist zwar der unmittelbaren Sinneserfahrung überlegen und bildet einen gleichbleibenden Grund, und dennoch ist er ständig umdroht und gefährdet von den „Meinungen“, die ihm von ihm selbst her und von anderen widerfahren. Die Wahrheit wird nur im Kampfe mit allen trügerischen Gestalten der Täuschung „errungen“; die Seele selbst kann durch Schmerz, Überredung, Furcht, Vergessen und andere Gegenmächte überredet werden. Plato sieht nun in der Dialektik des Logos, welche sich schon in der „Hypothesis“ anbahnt, die Möglichkeit, die Gewalt des Scheins zu

---

23 Phaidros 249 C.

24 Phaidon 72 Aff.

25 Walter Schulz hat neuerdings m.E. mit Recht auf solche grob „existenzialisierende“ Plato-Deutung hingewiesen, indem er versuchte, den Reflexionscharakter der „Aporie“ in den Frühdialogen nachzuweisen (Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Tübingen 1960, S. 261-275).

26 Vgl. bes. Phaidon 92 E und 101 E.

27 Zur Ironie dieser Stelle vgl. H.-G. Gadamer, Platons dialektische Ethik, S. 56; die Einführung von L. Robin in der Ausgabe des „Phaidon“, die er für „Les belles lettres“ besorgte (Paris 1957[6]) S. XLVIII Anm. 2 (besonders wichtig ist der Verweis auf Phaidon 85 C/D, aus welcher Stelle das Bild des „deuteros plous“ verständlicher wird). Die zweite Fahrt ist ja für Plato eine „Flucht zu den Logoi“ (99 E). Vgl. auch noch G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, S. 226f.

bannen, wenn der Logos „wie in der Schlacht“[28] unermüdlich alles mit Frage und Antwort vernimmt. So sehr kommt es Plato auf die Stärkung der Logoskraft im Denken der Seele an, die aus der Mannigfaltigkeit des sinnlich Begegnenden die eidetische Einheit heraushebt, daß er das im übersinnlichen Vernehmen Erblickte auch *an sich* aus dem sinnlich Erscheinenden herausnimmt und es diesem voraussetzt. „Den Unterschied der Offenbarungsweisen des Seins in der Seele macht er zum Unterschied im Sein selbst. Die beiden Seiten dieses Unterschieds gehören nicht mehr notwendig, sich ergänzend, – wie dann bei Aristoteles in der Einheit der ersten Substanz – zusammen, sondern schließen sich aus“[29]. Erkennen wird zur Überwindung der Sinnlichkeit und zum Aufblick zum eigentlichen Sein (ὄντως οὐσία). Das Wesen selbst muß von seinem Gegen- und Unwesen gereinigt werden. Mit diesem zunehmenden Ausgestalten der Logos-Eidos-Dialektik werden die Erfahrungsweisen der Seele selbst weitgehend aus dem innerseelischen Selbstgespräch „logisch“ gefunden und bestimmt. Diese Eigentätigkeit des Logos im Offenbarungsgeschehen des Eidos bringt zugleich aber eine Verlagerung der Schwerpunkte: die Wahrheit selbst geht eigentlich im Menschen auf, *und* die Entmächtigung des Scheins im Erkennen der Seele hat die Ständigkeit und beständige Anwesenheit der reinen Anblicke zur Voraussetzung.

Damit erfahren aber nicht nur die Seele und das Denken einen Zuwachs an Macht[30], sondern auch die Ohnmacht des Logos muß jetzt deutlicher werden. Die Medien der Erkenntnis, Wort, Begriff, Bild, Meinung und Rede, sind in sich selbst zweideutig, da sie sich selbst zur eigentlichen Sache aufspreizen können. Aber nur sofern der Logos seinem Wesen nach den Blick auf die Sache ermöglicht und darin etwas erscheinen lassen kann, kann er auch bezaubern und verzaubern, so daß die Sache selbst verstellt wird. Wahres Denken und sophistische Spielerei mit Worten kann am *Ausgesagten* als solchem nicht unterschieden werden. Indem der Logos zur grundgebenden und Rechenschaft verlangenden Macht wird, weil er im strengen Sinne an das eigentliche Sein des wahren Eidos verwiesen wird, ist das Wesen des Logos selbst in eine eindeutige Beziehung auf das je Gemeinte gebracht, so daß aus der jetzt methodisch verfügbaren Erkenntnis strenge Wesensumgrenzungen, Aussagen, „Logik“, „Grammatik“ (die sich allererst als solche in der Stoa ausbilden) usf. möglich werden. Der Logos wird aber so auch erst richtig in seiner Verführungsgewalt sichtbar, weil er etwas *als* etwas zum Vorscheinen bringen kann, das es im Grunde *nicht* ist. Von hier aus bleibt die Selbstunterscheidung des Philosophen vom Sophisten ein lebenslanger Kampf für Plato, denn nur im „Ernst“[31] und im „Wachsein“[32], das als ein ständiger „Weg“[33] durchgehalten[34] werden muß, kann sich das Auge langsam nach oben aufrichten[35], dem Spiel des bloßen Dispu-

---

28 Rep. 534 C. – „Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon“ vgl. den gleichnamigen Aufsatz von R. Pflaumer in der Anm. 25 erwähnten Gadamer-Festschrift, S.189-223.

29 R. Pflaumer, a.a.O., S. 196.

30 Die hier vorgetragenen Gedanken beruhen nicht unmittelbar auf Heideggers Platodeutung. Diese kann erst in ihrer Absicht und in ihrer Bedeutung voll verstanden, gewürdigt und auch kritisiert werden, wenn der Sinn eines „denkenden Gespräches“ erkannt ist.

31 Rep. 539 C, 539 B.

32 Rep. 535 A.

33 Rep. 532 C.

34 Rep. 534 D.

35 Rep. 534 A.

tierens entkommen[36] und durch ein ständiges In-die-Schwebe-bringen der dogmatische Mißbrauch des Wortes und der Macht, die im Wort überhaupt liegt, gebrochen werden. Die dialektische Bemühung ist als schweigender Dialog der Seele mit sich selbst von einer beinahe unendlich zu nennenden „Anstrengung des Begriffes“. Die Philosophie ist in einer dialektischen Fraglichkeit von ihrem Wesen her wie ein „zweifelhaft-zweideutiger Traum“, darin das Gesehene selbst in sich strittig und deshalb bestreitbar bleibt[37]. „Wie der wahre Logos sich vom falschen unterscheidet, kann offenbar nicht am Logos selbst erkannt werden“[38]. Dennoch resigniert Plato nicht in das müde Ideal eines nur „vorläufig“ und unbestimmt suchenden Denkers. Da die Seele der ganzen Natur verwandt ist – das alte simile simili liegt auch Platons „Menon“[39] zugrunde, strebt die Seele von sich aus in dieser Ursprungsverwandtschaft zum Sein; da sie alles gelernt hat, kann sie in der Wiedererinnerung auch alles andere finden, „wenn einer tapfer ist und nicht im Suchen ermüdet“[40]. Der Eros des wahren Philosophen hört nicht auf zu suchen, „bevor er das, was jegliches Ding selbst ist, in seinem Wesen erfaßt hat“[41]. Weil die Natur als ganze verwandt ist und die Kenntnis von ihr auch nur so in einer Einheit möglich ist[42], ist eine das vielfältig Zerstreute zusammenschauende „Sicht“ möglich[43]. Der wahre Philosoph ist der „Synoptiker“[44], der in der Gliederung der Ideen durchzählen muß[45] und nicht aufhören darf, bevor nicht die Verflechtung durchsichtig geworden ist[46].

Und dennoch weiß Plato um die Schwäche des Logos. Gadamer schreibt einmal, daß im Menon die sophistische Frage, wie man überhaupt nach etwas fragen könne, was man nicht wisse, bezeichnenderweise nicht durch eine überlegene und siegreiche Argumentation überwunden werde, sondern durch die Berufung auf den Mythos von der Präexistenz der Seele. Plato begründet die Kritik an der sophistischen Reflexion nicht „logisch“, sondern mythisch.

„Wie die wahre Meinung eine göttliche Gunst und Gabe ist, so ist auch das Suchen und die Erkenntnis des wahren Logos kein freier Selbstbesitz des Geistes“[47]. Das menschliche Logos-Denken ist zugleich die Erhebung zum Göttlichen, das dem hellen und erwachten Blick in den Ideen offenbar wird. Die Seele selbst vollbringt in ihrem enthusiastischen Denken die Gegenwart des Göttlichen. Gerhard Krüger kann deswegen

---

36 Rep. 535 B.
37 Symp. 175 E.
38 Gadamer, Hegel und die antike Dialektik, a.a.O., S. 192 Anm. 14.
39 Menon 81 D (s. R.S. Bluck, Kommentar, S. 287f.), vgl. Phaidon 73 C.
40 Menon, ebd.
41 Rep. 490 B.
42 Schulz, a.a.O., S.272f., kann von hier aus Platons Stellung zum Wahrsagerproblem verdeutlichen: der Logos der Wiedererinnerung hat durch die Ursprungsverwandtschaft mit dem Ganzen auch eine Kenntnis des Zukünftigen. „Diese Einheit des Wissens lehrt die Anamnesis, und deren ironische Vorwegnahme ist der Wahrsager, der gerade, wie Plato zeigt, in umgekehrter Bestimmung zur Anamnesis nicht bloß das Zukünftige wissen darf, sondern auch das Gegenwärtige und Vergangene, und d.h. eben das Wesen dessen, was ein jegliches ist“ (S. 273).
43 Phaidros 263 B.
44 Rep. 511 B, 531 B, 537 C, Phaidros 265 A, 265 D.
45 Phaidros 270 D.
46 Ebd., 266 A.
47 Vgl. Menon 80 Dff. und Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 328.

sagen: „die Idee ist *zugleich ‚sterblicher‘ Begriff und göttlich Seiendes*“[48]. Die Dialektik ist in ihrer höchsten Vollendung, wo sie die Wahrheit erreicht, in diesen göttlichen Lichtbereich eingetreten[49]: das Sein und der Gott lügen nicht. So bleibt am Ende auch das Hypothesis-Verfahren selbst zweitrangig, d.h. es darf sich nicht selbst als das letzte betrachten. Insofern bleibt die Hypothesis auch in ihrer höchsten Sicherheit selbst noch vorläufig. Das bringt das denkerische Hypothesis-Verfahren wieder in Verwandtschaft mit dem Hypothesis-Verfahren der Mathematiker[50]. Die Mathematiker setzen ihre Begriffe von einer Geraden, Ungeraden, die Arten der Winkel usf. voraus, d.h. es ist das jedermann schon Offenkundige, das zuerst und im voraus ist, wenn der Mathematiker ans Werk geht. Aber der Dialektiker sieht, daß diese „Archai“ des Seienden noch nicht die letzte Begründung darstellen. Für den Mathematiker haben sie eine selbstverständliche Gewißheit, die sie im Grunde überhaupt nicht besitzen. Er bleibt im Kreis dieser selbstverständlichen Prinzipien gefangen, deren unmittelbare Einsicht er aber überhaupt nicht hat. Für den Dialektiker sind diese Archai selbst im strengen Sinne Hypothesen, so bewährt sie „nach unten“ hin auch sein mögen.

Er benützt sie nur als „Schwellen“, „Aufschwünge“ und „Antriebe“[51], um bis zur schlechthinnigen Arché vorzudringen. Die Hypothesis selbst tritt damit in ihrer unsicheren und schwebenden Stellung besonders gut heraus[52], treibt damit aber auch das Denken an zur Suche nach höher liegenden Voraussetzungen; da die Ideen aber selbst nicht alle den gleichen Abstand zum Guten haben[53], kann das Aufsteigen wohl selbst über eine mehr oder weniger lange Gliederung hindurchgehen. Das Letztbegründende hat selbst nicht mehr den Charakter einer Voraussetzung, es ist das „Anhypotheton“[54]. Es ist die Idee des Guten: sie bringt jede andere Idee in ihr Wesen und gewährt die „Aletheia“ dem Erkannten und auch dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen[55]. Sie vollendet im Bereich des Kennbaren jegliches Erscheinende und Erscheinenlassende und wird selbst „nur mit großer Mühe“[56] eigens gesehen. Als Idee aller Ideen ist sie die Ermögli-

---

48 Einsicht und Leidenschaft, S. 224, ähnlich R. Pflaumer, a.a.O., S. 217f..

49 Vgl. Rep. 382 E. – Zu den ganzen wichtigen „Metaphern“ in der Dialektik vgl. Pierre Louis, Les metaphores de Platon, Rennes 1945, S. 42.

50 Vgl. dazu die bei H. Cherniss (s.o.) genannten Arbeiten über den Zusammenhang dieser (bes. Szabó, O. Becker, K.v. Fritz u.a.) Hypothesis-Begriffe.

51 Rep. 511 B 5ff.

52 Weil das wohl für jede Hypothesis überhaupt gilt, ist auch ein möglicher Unterschied zwischen dem, was im „Phaidon“ und im „Staat“ Hypothesis heißt, nicht so verschieden, daß zwischen ihnen ein vollständiger Bruch und eine volle Äquivokation bestände, wie das offensichtlich E.M. Manasse (a.a.O., II, S. 147/148) annimmt. Wenn im „Staat“ die „Hypothesis“ „degradiert“ wird, dann drückt sich m.E. darin nur verschärft die grundsätzliche Aporie der „Hypothesis“ aus, die im Phaidon freilich noch zurücktrat. Der Phaidon beschreibt das Hypothesis-Verfahren von Voraussetzung zu Voraussetzung, d.h. die Forderung nach einem „Zureichenden“ bleibt selbst noch im Zuge der relativ begrenzten, d.h. aber auch grundsätzlich offenen Horizonte der konkreten Verständigung (vgl. Gadamer, Platos dialektische Ethik, S. 58ff.). In der zunehmenden Radikalisierung auf ein „absolutes Wissen“ hin, darin die „Hypothesen“ aufgehoben werden, können diese wieder einen „formaleren“ Charakter annehmen. Wie weit Manasse trotzdem in einzelnen Punkten sachlich richtige und wesentliche Kritik an Robinson übt, ist hier nicht mehr zu erörtern.

53 Vgl. dazu G. Krüger, a.a.O., S. 224 Anm. 53.

54 Rep. 511 B.

55 Rep. 508 E.

56 Rep. 517 B.

chung jeglichen Ideenscheins und so selbst das „Scheinendste des Seienden“[57]. In ihr vollendet sich das Wesen der Idee überhaupt, weil sie selbst nur darin ihr Wesen hat, Ermöglichung jeder Erkenntnis und jegliches Erkennbaren überhaupt zu sein. Sie ist der „Grund“ (aitia), der nur noch vergleichbar ist mit der Sonne: die Sonne gibt den sichtbaren Dingen nicht bloß die Helle, darin sie gesehen werden können, sondern sie gibt auch das „Werden“, das „Wachsen“ und die „Nahrung“, ohne doch selbst Werden zu sein. In ähnlicher Weise ist das Gute durch dieses Gleichnis zu verstehen. Es gewährt nicht nur das Erkanntwerdenkönnen und das Erkanntwerden, sondern auch das „Sein“ und die „Seiendheit“ (ousia). Aber sie selbst ist keine „Seiendheit“ (ousia) mehr, sie ragt vielmehr „über die Seiendheit“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) hinaus durch die Würde ihres Vorranges (πρεσβεία) und durch ihre Mächtigkeit (δυνάμει) .

Die Idee des Guten ist die „Quelle“ jeglicher Möglichkeit. Die Sonne selbst ist der „Sohn“ und „Sproß“[58] des Guten, das sich diesen sich selbst entsprechend (analogon) geschaffen hat, damit die Sonne in der sinnlich sichtbaren Welt (topos horatos) in Bezug auf das Sehvermögen und die sichtbaren Seienden das sei, was die Idee des Guten selbst in der durch die Vernunft erkennbaren Welt (topos noetos) in bezug auf die Vernunft selbst und die durch Vernunft erkennbaren Seienden ist. So hebt dieser „Ursprung“ (arché) schlechthin[59] die Hypothesen auf: sie erweisen sich selbst in ihrem bedingten Charakter, so daß sie nicht selbst „Ursprünge“ sein können; sie sind nur bedingte Voraussetzungen, deren Sicherheit durch die Bewegung auf ein Höherliegendes zurückzuführen ist[60]. Man kann zwar „Übereinstimmung“ durch die Hypothesen erzielen, aber niemals ein „Wissen“[61]. Gerade weil aber die Idee des Guten als Letztbegründendes im Aufstieg von Hypothesis zu Hypothesis gewonnen ist, die jeweils in ihren Konsequenzen erblickt sind, ist es jetzt auch im Abstieg von der Idee des Guten auf das Begründete möglich, im Durchgang durch die Konsequenzen von Idee zu Idee das Seiende in seinem „reinen“ Sein abzuleiten, d.h. ohne jede Zuhilfenahme sinnlicher Gegebenheiten. Der Abstieg sichert in letzter Instanz den Anspruch auf Wissen, den das hypothetische Verfahren selbst erhebt, indem es nach dem Grund des Seienden fragt. Das „Aufheben“ hat hier also einen mehrfachen Sinn, was in der Literatur selbst m.W.[62] fast immer übersehen wird: das Aufheben nimmt der „Hypothesis“ zunächst einmal ihren immer wieder angemaßten „Arché-Charakter“, den sie in aller „Vorläufigkeit“ für die Prüfung, ob die Konsequenzen „zusammenstimmen“, in der Tat aber auch annehmen muß; indem dieser falsche Ursprungscharakter beseitigt wird, tritt sie zwar in ihrer sammelnden Leistung, aber auch erst *als* gesicherte „Hypothesis“ hervor, so daß ihre positive Bedeutung aufbewahrt ist; die verbleibende Unsicherheit der „Hypothesis“ verschwindet nun, indem die Hypothesis selbst sich *als* Hypothesis einem schlechthinnigen Letztbegründenden „unterstellt“, in diesem selbst zwar in ihrer „Eigenständigkeit“ zugrunde

---

57 Rep. 518 C. – zum Begriff „Seiendheit“ für „οὐσία“ vgl. V, 3, d (Ende) + Anm. 127.

58 Rep. 508 B/C (ekgonos).

59 Zum Arché-Begriff bei Plato vgl. H.J. Krämer, a.a.O., S. 488.

60 Vgl. Rep. 533 C.

61 Vgl. Rep. 534 A/D.

62 Zum „Aufheben“ vgl. Rep. 533 C; leider war mir die bei H. Cherniss angeführte kleine Untersuchung von Ch. Axelos (Zeitschrift „Platon“, Athen) nicht zugänglich. Die Ausführungen bei G. Krüger, a.a.O., S.225, 276 bezeugen deutlich die Stärke *und* Schwäche seiner Interpretation, darin der „Eros“ in vielleicht doch etwas übertriebener Weise die Hauptrolle spielt (vgl. Manasse, a.a.O., I, S.27-32).

geht, aber gerade darin auch zu ihrem Grunde geht, aus dem sie überhaupt erst Tragkraft und sammelnde Logoskraft erhält; in diesem Hinaufheben wird die Hypothesis selbst zu ihrer wahren Wesensbestimmung gebracht, verdeutlicht, verwandelt und in den Stand der Vollendung gebracht, so daß das Herabsteigen zum „Ende“[63] sich nur der reinen Wesensbilder bedient, durch sie hindurchgeht und auf sie ausgeht, um schließlich bei ihnen zu enden. Die ganze Bewegung ist selbst nur zu verstehen, wenn die Hypothese in ihrer Doppeldeutigkeit gesehen wird, wie wir sie in unserer Darstellung mehrfach erwähnten: selbst sammelnder Ansatz „nach unten“, der sich selbst in und durch die sachgebundene Prüfung die Konsequenzen seiner selbst, d.h. die Wesensbestimmungen der Sache, einigend „unterstellt“, gerade aber in dieser vorläufigen Bestimmung so sehr in die Aporien seines eigensten Wesens *als* einer Hypothesis kommt, daß ihr eigener Wesenssinn nur gerettet werden kann, indem sie zugleich Ausgangspunkt wird für die Dialektik, die zum „Voraussetzungslosen des Ganzen“[64] führt.

Unsere Darstellung des „Aufhebens“ war nicht zufällig in der Art und Weise der Bewegung an Hegel angelehnt, denn es könnte die innere Verwandtschaft nachgewiesen werden zwischen Hegels Verstehen des „Grundes“ und Platons „Hypothesis“-Verfahren[65]. Aber auch die Beziehung zu unserem Leitwort der „transzendental-hypothetischen“ Fundamentalontologie im doppelten Sinne ist wohl aufgefallen. Doch wir wollen zunächst nicht diesen Verwandlungen nachgehen, sondern versuchen, etwas mehr über die Art des Aufschwungs zu diesem „Anhypotheton“ in Erfahrung zu bringen.

c) Der Ursprung der metaphysischen „Transzendenz“, die Seinsweise der Idee und die rechte Führung der dialektischen Logos-Bewegung als entscheidende Aporien der platonischen Ontologie

Vom Guten selbst weiß man nur durch die Dialektik. Und auch diese Erkenntnis kann „nur mit großer Mühe“ und selten geschehen. Die Idee des Guten ist zunächst in ähnlichem Zug zu gewinnen wie die Ideen überhaupt[66]: der Logos eines jeden „Wesens“ (ousia) wird durch begrifflich absondernde Bestimmungen umgrenzt, so daß das Nicht-Sein von diesem Grund durch die ihm entsprechende, d.h. seinsgemäß entdeckende Rede des dialektischen Logos ferngehalten wird. Aber das Gute ist schon *in* allen Wesenheiten, wenn es das ist, was überhaupt Erkennbarkeit und Sein gewährt. Hier liegt genau auch der Grund dafür, daß Heidegger die Idee des Guten *jenseits* des Seins und der „Seiendheit“ ansetzt, weil sie als „Arché“ der „ousiai“ selbst gerade keine solche sein kann; wenn sie aber auch dem Erkennenden das Vermögen des Erkennens abgibt, wie wir das

---

63 Rep. 511 B 8/9.

64 Rep. 511 B 6/7.

65 Schon Gadamer, Platos dialektische Ethik, S. 58 (bes. Anm.) hat darauf hingewiesen. Vgl. besonders die Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hg. von Georg Lasson, Leipzig 1923, S. 139ff., bes. auch S. 144. – Eine abhebende Verdeutlichung ist nur in einem großen Rahmen möglich, da hier neben Platons Altersphilosophie, der Problematik des Einen und Vielen, der Bewegung im Ideenreich nachgefragt werden müßte, um dann erst auf dem gewandelten und auch nicht selbstverständlichen Boden der neuzeitlichen Metaphysik auf die Verwandlungen zu kommen, die doch innerhalb eines gemeinsamen Leitentwurfes erfolgen.

66 Vgl. Rep. 534 B 8.

oben schon sahen, dann muß sie auch allem dialektischen Absondern schon *voraus* sein, sonst würde sie es nicht im strengen Sinne ermöglichen. Als Geber der Erkennbarkeit ist sie selbst nicht mehr erkennbar nach der Art des absondernden Erkennens der „ousia“. Und doch ist sie in jedem absondernden Erkennen der „ousia“ immer schon darin, sonst wäre nicht „ousia“ und auch nicht Erkennen. Sie ist ja das „Joch“, das zwischen dem Sehen des Auges und dem Sichtbaren verbindet und „vermittelt“[67], die „Herrin, die Unverborgenheit und Vernehmen gewährt“[68]. Deswegen bleibt die Idee des Guten auch als Ursprung über die „ousia“ erhaben und überlegen, weil sie allem Unterscheiden zuvor schon immer für sich abgesondert ist. So bleibt freilich eine tiefe Zweideutigkeit in der Idee des Guten. Als „Idee“ wird sie immer als ein „Seiendes“ oder vielmehr als „das Seiendste des Seienden“ betrachtet werden können. Dennoch ist sie das Jenseits aller „ousia“. Die Dialektik denkt beide Bestimmungen und Einsichten zusammen.

Dennoch bleiben große Lücken im Verständnis dieses Aufschwungs zur Idee der Ideen. Sokrates verweigert ja im Grunde überhaupt die Auskunft über diese Arché[69]. Inwieweit das Gute selbst doch noch zu ergreifen ist, indem es in das Schöne flüchtet[70], soll später näher dargestellt werden. Es ist ja Platos Lebenserfahrung, daß sich das im Denken Gedachte nicht aussagen läßt. Dennoch versucht er, im Sagen das Nicht-Aussagbare dem Verstehen näherzubringen. Deswegen ist man ja bei Plato am falschen Ort, wenn man zu festumrissenen, „klaren“ Aussagen einer Lehre greifen will. Doch gerade deswegen bleibt er ein Meister des denkend gesprochenen und geschriebenen[71] Wortes. Die entscheidende „Einsicht“, der „Umschlag“, kommt für ihn immer „plötzlich“, „auf einmal“, „im Nu“ einer Erleuchtung[72]. Alle Belehrung kann nur vorbereiten, und jedes Wort bleibt nur Hinweis. Auch die Dialektik ist keine Kunst, durch die man der Wahrheit mächtig wird. Am Ende ist auch sie gerade in ihrer Vollendung eine sonderbare „Kunst“, die keine Technik darstellt, wo es im Grunde nichts zu lehren und nichts zu lernen gibt. Auch die „Wenigen“, die Plato für geeignet hält, müssen es ver-

---

67 Die Stelle Platos vom „Joch“ (Rep. 508 A 1) zwischen dem Sehen des Auges und dem Sichtbaren ist nicht der Grund, warum Heidegger (PLW 35 bzw. 41) sagen kann: „Die Aletheia kommt unter das Joch der Idea.“ Diese Aussage entstammt nicht einer „rein“ immanenten Interpretation Platos, sondern dem seinsgeschichtlichen Denken. Was hier Aletheia heißt, ist ja nicht von Plato maßgebend bestimmt. Entsprechend bedeutet die angeführte Plato-Stelle über das „Joch“ keinen Beleg, wohl aber ist für Heidegger wesentlich dabei, daß Plato überhaupt von einem „Joch“ redet, auch wenn man darunter nicht so sehr das „Zusammenzwingen“ sieht. Solche Unterscheidungen, die hier kaum angedeutet werden konnten, vermißt man bei R. Pflaumer, a.a.O., S. 208 Anm. 17. Weitere Einsicht in Heideggers Deutung ist nur möglich über eine gründliche Besinnung über das, was er „Seinsgeschichte“, „Seinsgeschick“, das „Anfängliche“ usf. heißt. Weil aber in den philosophischen Arbeiten diese Dimension überhaupt nicht in den Blick kommt, gehen sie durchweg an Heideggers eigentlichem Ziel vorbei. R. Pflaumer kommt dabei sogar noch in eine sehr beachtliche Nähe.

68 Rep. 517 C. – Wenn hier für „aletheia“ „Unverborgenheit“ gesagt wird, dann ist das nicht ein unüberlegter „Heideggerianismus“, sondern weil das Wort offenbar den griechischen Sinn eher trifft. So hat z.B. auch N. Hartmann (Kleinere Schriften II, Das Problem des Apriorimus in der Platorischen Philosophie, S. 48-85, s. S. 62 Anm. 2) diese Übersetzung offenbar von Heidegger übernommen. Im Anschluß an Heideggers Deutungen übersetzt H.J. Krämer „aletheia“ durch „Unentzogenheit“ (a.a.O., S. 474). Beiden wird man keine blinde Anhängerschaft vorwerfen können.

69 Vgl. Rep. 506 C/D/E; 509 C; 532 D; 533 A.

70 Vgl. Phileb. 64 E. Zur Interpretation vgl. G. Krüger, a.a.O., S. 235f. und besonders H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik, § 14; ders. Wahrheit und Methode, S. 452-459.

71 Vgl. Phaidros 275 C/D.

72 Vgl. Sympos. 210 E, Parm. 156 D.

mögen, mit Hilfe von nur wenigen Andeutungen das Eigentliche *selbst* aufzufinden[73]. „Sagbar nämlich ist es keineswegs wie andere Mathemata, sondern auf Grund vielen Zusammenseins in der Bemühung um die Sache selbst und auf Grund des gemeinsamen Lebens, geschieht sein Dasein in der Seele, wie ein vom überspringenden Funken entzündetes Licht, und nährt nun sich selbst“[74].

Auf diese Einsichten Platos muß man sich wohl besinnen, wenn man sich daranmacht, die letzten Schritte des dialektischen Aufstiegs besser zu verstehen. Bekanntlich hat P. Natorp in der zweiten Auflage seines Plato-Buches die Idee selbst nicht mehr für etwas „Logisches“, sondern für etwas „Mystisches“ erklärt, das er freilich wieder neuzeitlich-subjektiv auffaßte. Bei den Philologen und oft auch in der Philosophie ist die weitere Deutung zum großen Teil mehr Verlegenheit als Einsicht. Was ist schon gesagt, wenn man erklärt, das Gute sei das oberste ontologische Prinzip mit einer allgemeinen und formalen Funktion? Hier reicht Krügers Deutung vom Eros her tatsächlich sehr weit: durch den Überschwang des leidenschaftlich nach der Ewigkeit verlangenden Wesens des Eros zielt das Suchen von selbst auf ein „Ur-Konkretes“. „Die vielen Ideen sind ‚im Grunde‘ das Eine Gute selbst. Man muß sich nur in die suchende Leidenschaft versetzen, um alsbald zu erkennen, daß ihrem Überschwang und ihrer radikal auszeichnenden ‚Vorliebe‘ nicht viele ‚letzte‘ Seiende entsprechen können, sondern nur eines. Da der liebende Mensch nur *eine* Seele hat und nur *eine* Leidenschaft haben kann, die ihn ganz ergreift, kann auch das wahrhaft und beseligend Seiende, dem er sich schlechterdings hingibt, nur *eines* sein“[75]. Doch bleiben – für Krüger vom Wesen des Eros her freilich notwendige – Spannungen im Wesen der Idee: sie ist zugleich „sterblicher“ Begriff und göttlich Seiendes. Offenbar läßt sich Plato weitgehend vom Eros her verstehen. Aber fügen sich hier das Ethos und die Paideia sachgemäß ein, – um von anderen Dimensionen zu schweigen?

Die Ideenwelt ist nicht identisch mit Gott, und doch ist sie der Bereich des Göttlichen. Mag das Gute[76] in gewisser Hinsicht als göttliches Seiendes erscheinen, jedenfalls gebraucht Plato dafür nie das Wort „Gott“. Eine explizite Identifikation des Guten mit Gott selbst würde den ganzen Zug der Dialektik aufheben, weil sie den Glauben aufkommen lassen könnte, die Vernunft allein genüge zur Erkenntnis Gottes und die Philosophie als solche könne aufhören, sowohl zu erkennen als auch *nicht* zu wissen, d.h. zu suchen[77].

Wenn man also innerhalb der platonischen Texte nach weiteren Verständnismöglichkeiten sucht, kommt man in Verlegenheit. Das spiegelt sich denn freilich auch in den Hypothesen der Philologen. Für Robinson ist das „Anhypotheton“ im Grunde trotz allem doch ein „Dogma“, weil die Existenz dieser Ursache nicht bewiesen wird. Stahl fragt: „Wodurch rechtfertigt sich methodisch der höchste Anfang, wie zeigt sich, daß er wirklich ‚Anfang‘, nicht mehr Hypothesis ist?“[78] Die Idee des Guten soll *ihrerseits* die schlechthinnige Sicherheit der Folgerungen garantieren, wobei doch die Sicherung der

---

73 Vgl. VII. Brief 341 E.

74 VII. Brief 341 C/D.

75 Einsicht und Leidenschaft, S. 218f.

76 Bezeichnenderweise spricht Plato selbst je verschieden von der „Idee des Guten“ und vom „Guten“.

77 Vgl. zur weiteren Begründung R. Schaerer, a.a.O., S. 177 und zur ganzen Frage die schon zitierte Abhandlung von Verdenius, der ein so gründlicher Forscher wie Kurt von Fritz fast rückhaltlos zugestimmt hat (vgl. Besprechung im Gnomon).

78 A.a.O., S. 448.

höchsten Arché *außerhalb* des hypothetischen Systems von Folgerungen steht? Auch wenn man unsere obigen Erörterungen verfolgt hat, die versuchen, noch etwas näher an die Sache heranzugehen, wird man Stahls Frage verstehen können: „Woher nimmt Platon die Sicherheit, die er für sein neues methodisches Postulat, die arché anhypothetos, braucht?“[79] Stahl meint, daß Platon sich in den Büchern VI und VII des „Staates“ überhaupt eine „Zukunftsaufgabe“ gestellt habe, die in praxi selbst noch nicht verwirklicht sei[80]. G. C. Field schließt aus der richtigen Beobachtung, daß Platon die Idee des Guten nur in den mittleren Büchern des „Staates“ erwähne, wohl etwas zu rasch, Plato hätte sie „nur versuchsweise und als eine vorläufige Denkweise aufgegriffen, die er in dieser besonderen Form später wieder aufgab“[81]. Auch H.J. Krämer kommt in seiner umfangreichen Untersuchung hier an eine Grenze. Die Aporie „fordert in ihrer letzten Konsequenz die Annahme eines esoterischen Hintergrundes, der die in den Dialogen schwebenden Probleme löst“[82]. Stahl meint, dem platonischen Gedankengang liege „eine persönliche Überzeugung von der Allwirksamkeit des Guten“ zugrunde, also eine „ontologische Voraussetzung“[83].

Aber was soll überhaupt dieser unfruchtbare Streit in einer Heidegger-Untersuchung? Liegt das nicht absolut am Rande? Diesen Anschein müssen unsere Ausführungen haben, solange sie nur in den engen Grenzen einer auf Plato beschränkten, „historisch-kritischen“ Interpretation verstanden werden. Damit ist freilich nichts gegen ein solches Unternehmen gesagt. Im Gegenteil, man wird sagen können und auch erhoffen dürfen, daß die philologische Interpretation den Ursprung und vor allem den Sinn dieser Texte noch weit mehr erhellen kann. Insofern Plato aber der „Gründer“ der abendländischen Metaphysik ist, behalten diese mittleren Bücher des „Staates“ eine nicht zu unterschätzende sachliche Bedeutung für den Grundriß der Metaphysik überhaupt. In ihnen wird nämlich der Begriff der „Transzendenz“ grundgelegt.

Wir wollen also nicht der Frage nachgehen, wie weit sich die einheitliche „ontologische Voraussetzung“, von der Stahl spricht, noch auffinden läßt und was sie in ihrem Wesen besagt.

Immerhin gibt es auch dafür wesentliche Ansätze, die zeigen können, auf welcher Basis die Lehre vom „unbewegten Beweger“ aufruht[84]. Im übrigen können hier eigentlich nur die Aufgaben angedeutet werden, die begriffsgeschichtlich erfüllt werden müssen. Weil m.W. größere Arbeiten fehlen und weil die Kommentare praktisch auch bei den einzelnen Stellen versagen, sind auch hier nur Hinweise möglich.

Dem modernen Betrachter fällt „die naive Absolutheit des Anhypotheton“[85] auf. Für

---

79 Ebd.- Vgl. dort die Verweise auf Robinson.

80 Ebd., S. 448f.

81 G.C. Field, The philosophy of Plato, London-New York-Toronto 1956, S. 62 (vgl. E.M. Manasse, a.a.O., II, S.138).

82 A.a.O., S. 476 u.ö. (vor allem gegen Cherniss).

83 A.a.O., S. 450; vgl. auch S. 451: „Die verborgene Voraussetzung ist das ὅμοιον ὁμοίῳ, das simile simili.“ Vgl. dazu auch Anm. 84.

84 Vgl. Wolfgang Schadewaldt, Das Welt-Modell der Griechen, in: Die Neue Rundschau 68 (1957), S. 183-213 (jetzt auch: Hellas und Hesperien, S. 426-450), bes. S. 208ff.; ders. Eudoxos v. Knidos und die Lehre vom unbewegten Beweger, in: Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich dargebracht, Baden-Baden 1952, S. 103-129 (jetzt auch in: Hellas und Hesperien, S. 451-471). Zu dieser Abhandlung sagt F. Dirlmeier, Nikomachische Ethik, Übersetzung und Kommentar, Berlin 1956, S. 571 – zu S. 218, 2 – „Von ihr wird jede weitere Forschung auszugehen haben.“

85 S. Moser, a.a.O., S. 220.

die Gesprächspartner Platos war der Gedanke des Guten, das Sein und Seiendheit gibt, selbst aber keine Seiendheit ist, sondern an Würde und Vermögen noch über diese hinaus ist, eine δαιμονία ὑπερβολή[86], ein „göttlicher Überschwang“ (Übersetzung von Wilhelm Andrae). Schleiermacher übersetzt etwas blaß und abschwächend: „ein wundervolles Übertreffen“. Chambry übersetzt in der Ausgabe der „Belles Lettres“ sogar: „merveilleuse transcendance“. Der „Phaidros“ spricht von dem „überhimmlischen Ort“ der Ideen[87]. Die Idee „überragt“ (ὑπερέχει) als „das Wahrste“[88] das Sinnlich-Sichtbare. Das Höhlengleichnis selbst ist eine „Geschichte des *Übergangs* von Aufenthalt zu Aufenthalt“[89]. In diesen Übergängen *geschieht* etwas: das Auge muß sich umgewöhnen entsprechend zu dem Licht, in das es hineinkommt und entsprechend zu dem Dunkel, das es wieder umfängt. Die Seele muß sich für diese Übergänge in eine Grundrichtung bringen, damit sie sich ein- und umgewöhnen kann. Nur wenn sie sich „umwendet“[90], kann sie ihre Freiheit bekommen, denn nur so sieht sie das Licht, das rücklings einstrahlt. Die eigentliche Befreiung aber besteht in der langsamen und stetigen „Umwendung“[91] der Seele zu den reinen Anblicken. Das Eingewöhnen in das Sichrichten des Blickes auf die Ideen ist die „Paideia“, die „Bildung“. Alles liegt daran, daß der in der Helle des Scheins gewährte Anblick der Dinge unverrückt und rein „vernommen“ wird. Denn vom physischen Kosmos gibt es keine bleibenden Ansichten und damit auch kein sicheres Wissen. Der dialektische Logos geht über die Natur hinaus und schaut zu dem über sie gestellten, mit Werden vermischten Sein der Ideen hinauf. Das Vernehmen geht „über jenes“ (μετ᾽ ἐκεῖνα), was nur schattenhaft erfahren wird, hinaus „hin zu“ (εἰς ταῦτα) den Ideen[92]. Der Logos verläßt die Natur und geht hinüber zu den Ideen. Der Logos begründet die Meta-Physik[93].

Nun sind die Ideen freilich nicht nur gedacht im Sinne einer fiktiven Konstruktion. Vielleicht darf man nicht leichtfertig von „zwei Welten“ sprechen, da die sinnliche Welt ganz abhängig bleibt von der geistigen Welt. Man weiß ja um die „Teilhabe“ der Erscheinung an der Idee. Am tiefsten gelingt Plato die Einigung in der Schönheit. Die Gegenwart des Eidos im Erscheinenden[94] ist hier wirklich da: mag die Schönheit noch so sehr nur ein Lichtglanz des Übersinnlichem sein – sie *ist* doch am unmittelbarsten im Sichtbaren selbst *da.* „Nun hat aber die Schönheit allein dieses Los zugeteilt bekommen, das am meisten Hervorleuchtende zu sein, aber auch das am meisten Entrückende“[95]. Hier ist der „Chorismos“ am tiefsten überbrückt und vermittelt, hier zeigt die Entzweiung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem ihren höchsten Einklang: indem das Schöne uns als Seiendes trifft, trägt es auch den Blick schon hinweg zum Sein. Die

86 Rep. 509 C 2.
87 Phaidros 247 C 3 und öfters ähnlich in 247 C/D.
88 Philebos 58 Dff., vgl. auch die Steigerung des „Wahrseins“ im Höhlengleichnis. – Zu den zahlreichen Formen des „Überschreitens“, „Überragens“, „Übertreffens“, „Hinaufgehens“ usf. vgl. Ast, Lex. Plat., s.v. und eine Zusammenstellung bei Klaus Kremer, a.a.O., S. 130-133.
89 PLW 47.
90 Vgl. die vielfachen Worte für das „umwenden“, „sich drehen“ usf. in der Darstellung und Deutung des Höhlengleichnisses.
91 Zur „periagogé“ vgl. Rep. 518 D/E, 521 C; vgl. 525 B/C, 526 E, 534 A, 518 C.
92 Rep. 516 C.
93 Auf den ursprünglichen Zusammenhang der eben zitierten Stelle mit dem Ursprung des Wortes „Metaphysik“ macht Heidegger selbst (PLW 48) aufmerksam.
94 Vgl. Phaidon 100 D.
95 Phaidros 250 D; zur Interpretation vgl. Ni I, S. 218ff.

Schöne uns als Seiendes trifft, trägt es auch den Blick schon hinweg zum Sein. Die Schönheit leuchtet auf im Anschein. Aber unvermittelt plötzlich ist dieses Aufscheinen auch wieder in sein nichtsinnliches Wesen zurückgekehrt, so daß auch in der höchsten Erscheinungsweise der „Symmetria“ die Zusammengehörenden wieder auseinanderfallen. Das Schöne selbst bringt den Gegensatz am mächtigsten zum Vorschein und hebt ihn auch selbst am tiefsten auf. Aber was für Plato selbst noch ein „beglückender“[96] Zwiespalt ist, verfestigt sich im Platonismus zusehends.

Die Größe Platos ist es gerade, in diesen Fragen, die ihn hier umdrängen und angehen, das Fragwürdige ausgehalten zu haben. Das zeigt sich in anderer Weise deutlicher in den eigentlichen Spätwerken. Das Setzen der Idee als Grund für das vielerlei Einzelne ist in der „Hypothesis“ geschehen. Aber Plato weiß deutlich, daß mit diesem ersten und unumgänglichen Ansatz doch nur ein erster Schritt geschehen ist, dem das volle Durch-Denken der Idee selbst folgen muß. Denn die Idee ist ja gar nicht das Allgemeine im simplen Gegensatz gegen ein Einzelnes. Und die Einsicht, daß das Eidos jedem an ihm teilhabenden Ding ganz innewohnt, bringt noch nicht ein eigentliches Verständnis des Wesens der Idee. Das Eidos ist nicht das Eine im Gegensatz zum Vielen, sondern gerade Eines im Vielen. Plato geht im „Parmenides“[97] bis an die äußerste Möglichkeit der Fragwürdigkeit der Ideenlehre, wenn er die Ansetzung von Ideen fast ins Absurde führt: er versucht sogar, die Teilhabe des Vielen am Eidos durch ein teilhaftes Innewohnen des Einen in den vielen Dingen verständlich zu machen. Aber dann wäre ja z.B. ein großes Einzelnes durch einen Teil der Größe groß, so daß es durch etwas groß ist, was kleiner ist als die Größe. Und ein Kleines wäre klein durch Teilhabe an dem Kleinen selbst. Wenn es aber dann nur durch einen Teil von ihm selbst klein wäre, dann wäre das Kleine selbst größer als das, an dem teilhabend es selbst klein ist, nämlich als dieser Teil von ihm. Aber aus der totalen Verwirrung und dem Eingeständnis eines absoluten Nichtwissens geht Platos Gesprächspartnern oft erst das wahre Licht auf: „Der Anblick von Größe blickt uns an aus dem Hinblick auf Kleinheit. Die beiden Anblicke blicken also in- und durcheinander. Sie sind einer dem anderen der Durchblick“[98]. Ideen bieten sich selbst einander die Durchsicht, so daß Ideen überhaupt nur erfaßbar sind im Durchblick durch sie selbst. Wenn für das Viele eine einheitliche Sicht angesetzt wird, so fordert das zusammennehmende Erblicken dieser Dinge mit dieser Einheit das Davorhalten einer neuen Einheit, also ein Vorgang, der selbst ein regressus in infinitum wäre. Das war ja auch schon eine latente Frage bei der Verwendung des Hypothesis-Verfahrens im Phaidon. Die Ideen sind auch nicht Gedanken in der Seele, sondern die in diesem Gedanken gedachte Einheit. Da die Ideen das Sein alles Seienden sind, wären bei diesem Ansatz übrigens auch alle Seienden denkend. Aber auch die entgegengesetzte Meinung versagt: die Ideen sind keine feststehenden Vorbilder in der Natur, wobei das Teilhaben des Werdenden selbst aufgefaßt wird als beständige Angleichung der Einzelnen an die Ideen. Aber auch hier kommt das Argument vom „dritten Menschen“:

---

96 Nähere Deutung Ni I, S. 230.

97 Zur kurzen Interpretation des „Parmenides“ verweise ich auf den tief eindringenden Aufsatz von Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Das Wesen der Idee in Platos Parmenides, in: Philos. Jahrbuch 69 (1961), S. 34-45; dasselbe gilt für den grundlegenden Versuch von Hans-Georg Gadamer, Zur Vorgeschichte der Metaphysik, in: Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1950, S. 51-79. Beiden Arbeiten verdanke ich wesentliche Hilfe zum inneren Verständnis des als schwierig bekannten Dialoges.

98 Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 38.

es braucht ein neues Eidos, auf Grund dessen die vielen Einzelnen der Idee ähnlich sind. Das Problem verschiebt sich nur.

Was zeigt der doppelt mißlungene Versuch des Sokrates? Die Idee kann nicht von der Seele aus und auch nicht von der Natur aus in ihrem Wesen verständlich werden. Die Idee selbst ist der Bezug, aus dem her die Seele erkennt und das Seiende sich zeigen kann. Zusammenfassend kann man sagen: da für sich gesetzte Ideen beim radikalen Durchdenken gerade durch die Trennung von An-sich-Seienden und Für-uns-Seienden unerkennbar sind[99], begreift das Problem der Teilhabe nicht nur das Verhältnis der Ideen zueinander in sich, sondern vor allem auch die Beziehung der Seele zur Idee.

Im Logos der Seele unterscheidet sich das Eine vom Anderen und bezieht sich auf das Andere. Plato denkt das Sein selbst als Logos[100]. Der Logos selbst ist in der Teilhabe das wahre Bild des Seins: Der „Gemeinschaft“, „Verflechtung“, „Mischung“ und „Teilhabe“ der Ideen entspricht der Logos selbst als auslegendes Bild, der die in der Sache selbst zusammenliegenden Bestimmungen in der „Synthesis“ *als* wahre zusammenlegt. Der Logos ist als „synthetischer“ Satz eine Einheit von Haupt- und Zeitwörtern, die selbst nur möglich ist aus der Verflechtung der Ideen. *Eine* Definition ist keine Definition, da eine jede die Gemeinschaft der Ideen enthält. Das Wesen des Logos besteht darin, Logos des Wesens zu sein[101]. Aber wie weit geht die Unterscheidung der „Hinsichten“? Wann ist alles „umfaßt“? Und wenn der Logos sich überhaupt niemals vor dem Verfall in den Schein schützen kann, durch welche vorausweisende Führung wird das rechte Blicken in der „Diairesis“ selbst möglich? Die Möglichkeit des wahren Wissens gründet in der richtigen Erkenntnis der Ideen. Aber ist das nicht ein Zirkel? Platon kämpft um diese Offenbarung des Seins im Logos[102]: es ist eine große Jagd, die man „durchkämpfen“ muß. Ihr Ernst ist nicht vereinbar mit Wahrsagen und der selbstvergessenen Leidenschaft einer gottbesessenen Abhängigkeit vom Erschauten, die die Besonnenheit vermissen läßt. Aber für Plato ist die Freiheit der „eigenen“ Besinnung[103] nicht die Souveränität einer neuzeitlichen Selbstmächtigkeit des Menschen, sondern die wahre, sehend gewordene Leidenschaft. Die welttrunkene, vernunftlose Ergriffenheit durch ungewußten göttlichen Zuspruch bedeutet eine falsche und für das Wohl der Polis selbst nicht mehr ertragbare Hörigkeit. Die „mythische“ Bindung selbst ist verwandelt in das vom Menschen verwaltete Entsprechenkönnen des Logos, der im dialektischen Aufstiegsgeschehen bis zur höchsten Idee gelangt. Nur so wird „Bildung“ als Paideia überhaupt möglich: es liegt ihr der Glaube an die unwiderstehliche Macht einer vernehmenden Vernunft zu Grunde, die zwar selbst an die Ideen gebunden ist, aber das Finden der unverstellten Anblicke in ihrer Beständigkeit ist nur in der prüfenden Zusammenschau des dialektischen Wissens möglich. Dafür muß die „Paideia“ den Menschen bereiten, damit er sich in seinem ganzen Wesen umwenden kann in die einzig wahre Richtung. Der Mythos krankt ja gerade daran, daß er in seiner bezaubernden Vielfarbigkeit nicht unterscheiden lehrt zwischen trügerischem Anschein und höchster Wahrheit.

Aber um so schärfer stellt sich noch einmal dieselbe Frage: woher hat Plato die Si-

---

99 Parm. 133 Dff.

100 Vgl. Gadamer, a.a.O., S. 77.

101 Vgl. R. Pflaumer, a.a.O., S. 213.

102 Vgl. die „Metaphern“ in diesem Sinne, die Pierre Louis (s.o.) ausführlich dargestellt hat.

103 Für Platons Kampf gegen die Dichter vgl. Gadamer, Plato und die Dichter (Wissenschaft und Gegenwart 5), Frankfurt a.M. 1934; G. Krüger, a.a.O., S. 29ff., 49ff.

cherheit dieser dialektischen Bewegung auf ihr Ziel hin? Das müssen wir nochmals fragen, gerade dann, wenn wir gesehen haben, wie sehr Plato um die Mühe, die Seltenheit und die Unsicherheit dieses Weges weiß. Denn wenn sich am Logos selbst nicht unterscheiden läßt, wie der wahre Logos sich vom falschen unterscheidet, dann muß diese Frage dringender und schärfer werden, sofern überhaupt Wahrheit möglich sein soll. Nun sprachen wir schon davon, daß Plato das sophistische Sophisma mythisch „widerlegt“. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß das Ziel der Dialektik selbst, die Idee des Guten, in einer Reihe von Gleichnissen und mythischen Erzählungen vor Augen gestellt wird. Diese anfängliche Wahrheit, die letzten Endes dem Menschen die „Übereinstimmung“ in seinem dialektischen Durch- und Entsprechenkönnen gewährt, zeigt noch, daß die Erkenntnis des wahren Logos kein verfügbarer Besitz ist. Aber diese Wahrheit tritt auch zurück vor der neuen Macht des Rechenschaft fordernden Logos. Doch auch diese Fähigkeit der Wiedererinnerung läßt der Phaidros in mythischer Herkunft stehen. Die Wiedererinnerung selbst ist nicht einfach ein Darlegen leicht erreichbarer Schätze. Es muß ein vertiefendes Aus-sich-selbst-holen sein, darin die einstmals geschauten Ideen dialektisch durchgesprochen werden in einem eigens geschehenden Vernehmen, so daß die „bekannten“ Anblicke selbst in einem reinen Wiedererblicken zur volleren Anschauung gebracht werden. Der enthüllende Geschehensgang selbst wird nicht zufällig eben als Dia-Logos gezeigt. Das Überlegen (dianoia) geschieht als *stummes* Selbstgespräch durch Frage und Antwort, Bejahen und Verneinen[104]. Das kann nur geschehen, wenn die Seele und das Denken selbst schon in sich „sonnenhaft“ sind, d.h. indem sie ein Vermögen haben, das Erscheinende in seinem Scheinen zu empfangen, aufzunehmen und dialektisch zu vernehmen. „Vermögen“ selbst bleibt so in einem wesentlichen Sinne doppelsinnig: es „kann“ sehen, weil ihm dieses Vermögen gewährt ist[105]; dieses „Gewähren“ wird aber teilweise so sehr als verfügbare, „vorhandene“, innewohnende Mächtigkeit gesehen, daß man auch sagen kann, das Auge könne das Licht der Sonne sehen, weil es dieses durch sein eigenes Licht erkenne. Der Genetiv im Gebrauch der späteren Metapher „Licht *des* Geistes“ kann als genetivus subjectivus *oder* als genetivus objectivus verstanden werden, besonders aber in der Einheit beider. Empedokles[106] sagt, daß das Auge in sich Licht verberge und es beim Sehen ausstrahlen lasse[107]. Wir werden sehen, daß der Neuplatonismus in dieser Unentschiedenheit ansetzt.

---

104 Vgl. Soph. 263 A, 263 E, 264 A; Theait. 189 Eff.; VII. Brief 342ff.

105 Rep. 508 Aff. (auch zum Folgenden).

106 31 B 84, in: H. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1960, Band I, S. 342.

107 Zur Geschichte dieses Gedankens im Zusammenhang mit dem „simile simili“ vgl. Werner Beierwaltes, Lux intelligibilis, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, München 1957, S. 39ff. u ö

d) Die Zwiespältigkeiten in der noch offenen „Transzendenz“- und „Ideen“-Problematik Platos als Ermöglichung der Mehrdeutigkeit und Abwandlungsvielfalt innerhalb des Meta-Physischen.

Wir gingen den Weg von der „Hypothesis“ zur „Hyperbolé“. Dabei begegneten uns auch die Aporien, in die Platos „Gigantomachie des Seins“ hineinführt. Wir haben die „Transzendenz“ als „*Über*gehen“ und als „Über*gehen*“ verfolgt. Das Höhlengleichnis selbst ist die Geschichte des Übergangs; in den Grundriß der Höhle selbst ist das Geschehen des menschlichen Sich-übersteigens eingezeichnet. Auch hier bleibt manches ungesagt. Wie kommt es zur Fesselung der Menschen und zum gewaltsamen Abhalten der Menschen vom Licht des Tages? Hans Blumenberg ist der Tradition des Höhlengleichnisses nachgegangen[108] und hat in größerem Zusammenhang auch zugleich gezeigt, daß hier die simple Formel „Vom Mythos zum Logos“ versagt. Und so geschieht es auch beim Denken der Idee. Es ist sehr einfach zu sagen: Ideen „sind“. Es läßt sich auch noch in einer paradoxen Weise von ihrem Wesen sprechen: die Idee soll als Grund gründen und als solcher anwesend sein, – zugleich soll sie aber doch ohne das Gegründete bestehen können; „tota inest, sed non totaliter; tota intus tota deforis.“ Die *Transzendenz* betont die ontische ὑπερβολή des participatum gegenüber dem participans“[109]. Aber es ist auch bezeichnend, daß man von solchen paradoxen und teils auch fast wieder tautologischen Formulierungen (vgl. Transzendenz-Hyperbolé im eben zitierten Satz) nicht mehr zu einer positiven Einsicht weitergelangt. Was bei Plato in seinem echten Sinne fragwürdig war, wird zu einer Position verhärtet. Aber die Frage nach dem Sein der Ideen ist ohnehin keine nachträgliche Zusatzfrage, die man auch noch stellen kann, wenn man einmal den Ansatz und die „Existenz“ von Ideen gesichert hat. Der „Parmenides“ zeigt ja gerade, daß die Idee nur sie selbst „ist“ in der Vielfalt ihrer Bezüge. Die Geschichte des „Ideenproblems“ erweist, was aus solchen Versäumnissen folgt. Übrigens hat Plato auch hier schon das Ergebnis im „Parmenides“ vorausgesagt: werden die Ideen als für sich seiende Urbilder angesetzt, dann sind sie im Grunde unerkennbar.

Andererseits gibt es genügend Stellen, aus denen heraus man Plato selbst in dieser Weise deuten könnte. Die Fragen, die noch an Plato zu stellen sind, lassen sich nicht einfach damit ausradieren, daß man schon Aristoteles verantwortlich macht für den Ursprung der modernen Metaphysik-Auffassung, die nur noch getrennte Welten und „Hinterwelten“ sieht[110]. Liegt diese Auffassung nicht *auch mit* in Plato selbst? Wie steht es um den Unterschied der Offenbarungsweisen des Seins? Warum schließen sich die beiden Seiten des Unterschiedes aus? Und ist es nicht wahr, daß das eigentlich Wahre nicht das Wiedererkennen der Unterschiedenen in einem gegenseitigen Sichdurchdringen ist, sondern das leibfrei Gedachte? Aber wie ist das überhaupt möglich?

Alle Teilhabe bleibt bestimmt durch den „Chorismos“. Plato fragt nach dem ganz anderen „Ort“, wenn er nach dem Sein fragt im Unterschied zum Seienden. Dieser „to-

---

108 Paradigmen zu einer Metaphorologie (vgl. unsere Einleitung), S. 35 (mit Anm.), 85f. Jetzt auch noch: Das dritte Höhlengleichnis (Studi e ricerche di storia della filosofia 39), Torino 1961. Zu Plotins Deutung des Höhlengleichnisses vgl. Ennead. IV 8, 1, 33; II 9, 6.8, dazu die Ausführungen in „Les sources de Plotin“ (vgl. Anm. 130) mittels des beigefügten Stellenregisters zu Plotin.

109 Kremer, a.a.O., S. 133.

110 Vgl. Kremer, a.a.O., S. 212 u.ö.

pos“ soll sich gerade dadurch auszeichnen, daß er übersinnlich ist. Sein ragt über das Seiende hinaus durch seine Mächtigkeit, es ist das „erste Freundliche“[111], „das Vollendete“[112], das „Voraussetzungslose“, was weitaus höher zu schätzen ist als das „Wirkliche“ [113]. Aber genügt es, in der Reihe der sichtbaren Dinge durch Steigerung weiterzugehen, wenn man das Sein alles Seienden erkennen will? Genügt der Unterschied von „Wirklichkeitsschwund“ und „Wirklichkeitsverlust“, die Rede vom „Allgemeinen“ und „Besonderen“, vom „mächtigeren“, „tieferen“ Sein, die Charakterisierung durch „Überlegenheit des immateriellen Seienden“, „Absonderung vom materiellen Sein“? Mit welchem Maßstab wird gemessen, wenn das „Über“ ein „Wirklichkeits- und Wertcharakteristikum“ ist? Was sagt denn „Wirklichkeit“ überhaupt? Zwar wehrt man sich gegen den Begriff der „Trennung“, doch fällt man doch wieder ständig auf ihn zurück. Dabei bleibt es[114]. Genügt die Rede von „Seinsschichten“? Will man damit nicht sagen, Schichten der *Seienden*[115]?

Die Idee allein ist wahrhaft. Im Sonnenglanz des Guten kann der Mensch zu der fast übermenschlichen Möglichkeit kommen[116], die Ideen zu erblicken. Aber ist Plato nicht doch wieder auf den Bereich der Sinnenwelt zurückbezogen, wenn er vom „überhimmlischen Ort“ und vom „utopos noetos“ spricht? Wie steht es um die Spannung zwischen dem unthematischen Denkmittel und der Thematik des Denkens?

Wie kommt es, daß das Denken doch wieder auf den „horatos topos“ zurückkommt – gegen seine Absicht? Das „Meta“ der Metaphysik läßt sich auch von Plato her nicht nur als ein „pädagogisch-dialektischer Gehalt“ verstehen, den erst Dummheit und Mißverständnis konstitutiv-metaphysisch auffassen[117].

Platos Ideenkosmos ist sicher keine „Hinterwelt“. Das Aufdecken neuzeitlicher und noch früherer Vorverständnisse bei der Deutung Platos ist notwendig. Die platonische und aristotelische Tradition selbst muß auf unsere leitenden Fragen hin erforscht werden. Darin liegt auch Kremers Verdienst. Aber es läßt sich m.E. *sachlich* nicht einfach ein mehr oder weniger geklärter „Transzendenz“-Begriff verwenden, der sich auf Plato selbst beruft und in seinem Namen gegen die „moderne Metaphysikauffassung“ kämpft, ohne zugleich die *inneren* Gründe einer solchen Wandlung in ihrer Ermöglichung ernst zu betrachten[118]. Vielleicht trägt Plato und erst recht die sich auf ihn berufende Tradition bereits den Keim solcher Kritik in sich.

Diese Problematik um die „Idee“ wird auch nicht dadurch gelöst, daß diese in das Wesen Gottes verlegt wird. Kremer selbst sagt einmal: „Die παρα-Problematik mit dem Hinweis auf Gott erledigen zu wollen, ist vordergründig gedacht“[119]. Gerade das

---

111 Lysis 219 D.
112 Symp. 204 C.
113 Vgl. Rep. 509 A.
114 Vgl. Kremer, a.a.O., S. 166.
115 Vgl. dazu Kremer, a.a.O., z.B. S. 149 u.ö.
116 Zur Göttlichkeit eines solchen Wissens vgl. nur Sympos. 203 A.
117 Vgl. Kremer, a.a.O., S. 128.
118 Darin seht ich die Grundschwäche des Kremerschen Buches, da er sich nun einmal über seine historische Aufgabe hinausbegibt auf das „systematische Schlachtfeld“; entsprechend schwach ist die Hume-Kritik geworden (vgl. S. 175ff., bes. S. 177). Von Heidegger (vgl. S. 198, Anm. 126) hätte der Verfasser lieber geschwiegen. Die Heidegger-Zitation (S. 202f., Anm. 21) zeigt, daß der Verfasser sich hinwegtäuscht über den Sinn der Seinsfrage bei Heidegger; so meint es Heidegger auf keinen Fall.
119 A.a.O., S. 147. – Zur „para“-Problematik vgl. ebd., S. 130f.

geschieht aber sehr bald in der Geschichte der Metaphysik. Es ist ja nicht Augustinus – wie man immer wieder hören kann –, der als erster die Ideen im Geist Gottes ansetzt[120]. Auch hier finden sich bei Plato selbst schon *Grenzen* für ein solches Verfahren: die Idee nimmt nichts anderes von anderswoher in sich auf und geht selbst auch nicht in irgendein anderes ein[121]; sie wird sogar aufgehoben in ihrem Sein, wenn sie in einem anderen wäre, wie es im Symposion heißt. Die Idee *ist* nur, wenn sie selbst an sich selbst und für sich selbst ist, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν[122]. Der eben erwähnte Schritt mit der Verlagerung der Ideen braucht deswegen nicht absolut „falsch“ zu sein[123], aber vielleicht vollzog er sich doch im Bereich eines Denkens, das die Bewegung der „Ersten Philosophie“ Platos und Aristoteles’ insofern aus dem Blick verlor, als es die fundamentalen Dunkelheiten und Aporien leichter übersprang. Das Problem der Metaphysik verfestigt sich zu einer Disziplin[124]. Wird gar das Anwesen selbst zu einem Anwesenden und daraus zum höchsten Anwesenden, bleibt das Geschehen zwischen Anwesen und Anwesenden nicht in der

---

120 Vgl. dazu vor allem die Forschungen Willy Theilers (Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata I, Berlin 1930, S. 15-20 u.ö.) und seiner Schule. Zu Theiler vgl. aber H. Dörrie in dem Anm. 130 zu nenn enden Sammelband „Les sources de Plotin“, S. 417. Jedenfalls finden sich diese Gleichsetzungen von idea = perfectus intellectus Dei, idea = opera eius intellectualia schon bei Seneca, Apuleius, Albinus usf. (Theiler, a.a.O., S. 16). Zu Cicero vgl. die Stellen bei U.v. Wilamowitz-Moellendorf, Platon I, Leben und Werke, Berlin 1919, S. 342f. (Anm.). Die Ideen werden in dieser Umwandlung „dynameis“ (s. Theiler, ebd.), vgl. dazu Plato, Soph. 247 E (Kommentar von A. Dies in der Ausgabe „Les Belles Lettres“, Paris 1955[3], S. 355, Anm. u. S. 286f.) Daß in der Übertragung der Ideen in das Wesen Gottes die Orientierung am „Opifex“ und „Artifex“ eine entscheidende Rolle spielt, erinnert an Platos Techne-Modell, vgl. dazu J. Hirschberger, Omne ens est bonum, in: Philos. Jahrbuch 53 (1940), S. 302 und die entsprechenden Monographien (Schaerer, Ullmer usf.). – Es scheint mir auch bedeutsam zu sein, besonders im Blick auf Heideggers Deutung des griechischen Denkens im Unterschied zum römischen, daß die Sonne in Platos Gleichnis nicht Erzeuger der Ideen ist, sondern die Ursache darstellt für die Sichtbarkeit. Im übrigen weist das Sonnengleichnis selbst zurück auf einen offenbar weitverbreiteten „Mythos“, der bei Heraklit und Pindar seine Spuren noch deutlich zeigt. Für Heraklit und Platos Beziehung auf ihn in dieser Richtung vgl. H. Fränkel, Wege frühgriechischen Denkens, München 1955, S. 255, 267, 272 Anm. 2, 281f., bes. 282 Anm. 2. Zur obigen Frage vgl. auch Kevin F. Doherty S.J., Location of the Platonic ideas, in: Review of Metaphysics 14 (1960/61), S. 57-72, bes. S. 57f.

121 Tim. 52 A.

122 Symposion 211 A/B.

123 An die Stelle der Ideenwelt treten bei Gregor von Nyssa die Engel (vgl. J. Daniélou, Platonisme et Théologie mystique, S. 185). Über die Väterzeit faßt Wolfgang Marcus zusammen (Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren, in: Philos. Jahrbuch 65 (1957) S. 106-119, Zitat S. 112): „Die der Schöpfungszeit unterworfenen, allgemeinen geistigen Formgründe haben – Ausdruck des Universalienrealismus ihrer Struktur, als universale ante rem – einen überkosmischen Ort, jenseits der distinctio des Firmamentes, von dem aus sie die sichtbare Welt konstruieren, indem sie die Potentialität der Elemente unterhalb des Scheidefirmamentes in Formen bringen.“

124 Der Titel „Metaphysik“ kommt jedenfalls nicht bei Aristoteles vor. Daß das „Meta“ nicht bloß äußerliche bibliothekarische Ordnung besagt und schon von den Erfindern „metaphysisch“ gedacht wurde, scheint durch H. Reiner, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 8 (1954), S. 210ff., wahrscheinlich gemacht. Dagegen hat Reiners These, der Titel sei schon von den unmittelbaren Schülern des Aristoteles und der altperipatetischen Schule überhaupt gebraucht, starken Widerspruch erregt (vgl. Günther Patzig, Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Aristoteles, in: Kant-Studien 52 (1960/61), S. 203, Anm. 53; Pierre Aubenque, Aristoteles und das Problem der Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 15 (1961), S. 326f., Anm. 10). Kremers Untersuchung leidet darunter, daß von Anfang an Reiners These für gesichert gilt. Damit verkleinert sich der Abstand der Kommentatoren zu Aristoteles natürlich.

Acht des Denkens, dann wird das „Ideendenken“ eine selbstverständliche und „natürliche“ Angelegenheit. Plato staunte darüber, und Aristoteles erblickte darin eine große Frage.

Für unsere leitende Absicht bleibt der Ursprung des „Transzendenz“-Begriffes wesentlich. Das Denken steigt vom Seienden zum Sein hinüber. Dabei wird das Seiende nicht einfach preisgegeben, sondern es soll durch den Überstieg in dem vorgestellt werden, *was* es *als* Seiendes ist. Aber das, was „Transzendenz“ heißt, ist bezeichnenderweise mehrdeutig. Die Transzendenz ist einmal die Beziehung, die vom Seienden aus auf das Sein hinübergeht. Als solche trifft der Titel das Übersteigen selbst oder die „Beziehung“ zwischen Seiendem und Sein. Da die Transzendenz aber immer das Verhältnis eines veränderlichen Seienden zu einem *ruhenden Seienden* besagt, wird der Gebrauch von „Sein“ und „seiend“ eigenartig vermischt. Schließlich heißt Transzendenz auch dieses ruhende Seiende selbst – gewissermaßen unter Zurücktreten der „Beziehung“, insofern es nämlich das *höchste Seiende* ist. Man wird nicht sagen dürfen, diese verwirrende Mehrdeutigkeit sei in ihrer inneren Ermöglichung geklärt[125]. Die „Unterschiedenheit“ selbst ist ja keine absolute Trennung: im „Sein“ wird das Seiende sogar erst her-vor-gebracht. Die Deutung dieses „Her-vor-bringens“ selbst wandelt sich im Verlauf der Metaphysik; die Idee bringt erst das Seiende in seinem Sein zum Vor-schein; das Seiende wird vom Sein durch effiziente Kausalität produziert; schließlich erscheint das, was bisher „Sein“ genannt wurde, als ein „Produkt“ des Seienden: die „Transzendenz“ steigt zurück und kehrt sich um in die entsprechende „Reszendenz“[126]. Schließlich verschwindet sie sogar in dieser. Die Metaphysik ist die Geschichte der inneren Wandlung dieser „Transzendenz“ in ihrem mehrdeutigen Sinne. Es ist also kein Wunder mehr, daß Heidegger im Zuge der „Wiederholung der Metaphysik“ einmal bald und radikal die Frage stellen muß: „Was ist Metaphysik?“

Um diese Frage selbst in *ihrem* Gewicht und in *ihrem* Sinn zu verstehen, müssen wir noch einige Wandlungsmöglichkeiten der „Transzendenz“ verfolgen. Schon bei Plato zeigte sich uns etwas Merkwürdiges: die Ideen gelten als das schlechthin Jenseitige und zugleich als solches, was in einem inneren Selbstgespräch der Seele gefunden werden kann. Wir sahen das in den Umrissen schon am Beispiel der „Sonnenhaftigkeit“ des Auges. Dieses hin und her spielende Verhältnis selbst wollen wir noch etwas verfolgen.

Plato versteht die „ousia“ als „Parousia“, d.h. er versteht das Wesen als An-wesen. Die Idee des Guten ist nicht nur das „Anwesen“ selbst, sondern sie ermöglicht überhaupt erst, daß es „Sicht“ und „Offenbarsein“ gibt. Die „Idee“ läßt das Wesen einer Sache hervorkommen in die Unverborgenheit einer Anwesenheit. Plato erfährt die „Parousia“ als *beständige* Anwesenheit. Dabei schwankt die „Bedeutung“ von „ousia“ beträchtlich; Heidegger übersetzt „ousia“ mit Seiend*heit.* Sie ist das Allgemeine zum Seienden. „Sagen wir vom Seienden, z.B. von Haus, Pferd, Mensch, Stein, Gott, nur dieses aus, es sei seiend, dann wird das Allgemeinste gesagt. Die Seiend*heit* nennt daher das Allgemeinste dieses Allgemeinsten: das Allerallgemeinste, τὸ κοινότατον, die oberste Gattung (genus), das „Generellste“. Im Unterschied zu diesem Allerallgemeinsten, im Unterschied zum Sein, ist das Seiende dann je das „Besondere“, so und so „Geartete“ und „Einzelne“. Die Unterscheidung des Seins zum Seienden scheint hier darauf zu beruhen und darin zu bestehen, daß von allen Besonderungen des Seienden abgesehen

---

125 Vgl. dazu SF 16, 18; WhD) 135, 175; Ni II, S. 378f.

126 Vgl. SF 18.

(„abstrahiert“) wird, um dann das Allgemeinste als das „Abstrakteste“ (Abgezogenste) zu behalten. Bei dieser Unterscheidung des Seins gegen das Seiende wird über das inhaltliche Wesen des Seins nichts gesagt. Man gibt nur bekannt, auf welche Weise das Sein gegen das Seiende unterschieden wird“[127].

Die Idee des Guten stellt die Wesen (die Seiendheit) in das Licht des Seins und die Seele in das Helle des Erkennenkönnens. Aber das Einssein von Seele und Idee, das als Wirkung des Guten jenseits der „Seiendheit“ liegt, ist für den Logos selbst unsagbar. Die Einigung geschieht im Vollzug des Denkens, indem sich die Seele durch die Dialektik in das rechte Verhältnis zum Eidos bringt.

Das Einssein von Seele und Idee kann nicht thematisch herausgestellt werden, da die Dialektik des Denkens eine Einheit immer schon „voraussetzt“, wie wir das früher schon sahen. Die Macht des Guten kann sich freilich in die Natur des Schönen flüchten, aber dem Logos entzieht sich das Gute *selbst.* Der Logos kann nicht das, was ihn selbst erst trägt, zum thematischen Gegenstand einer Untersuchung machen. Der Logos ist wesentlich Synthesis.

e) Plotins Deutung des platonischen κόσμος νοητός als Bedingung für die Ausbildung des ontologischen „Reflexions“-Begriffes

Was aber ist die Wahrheit des Teillosen und Einfachen, das jeder Synthesis des Logos vorausgeht? Für Plato haben wir eine Antwort versucht. Für Aristoteles ist das der „intellectus agens“, wie die spätere Kommentatoren-Schule später formuliert. Der Nous ist selbst einerseits nur die Möglichkeit, das Wesen Wesen sein zu lassen, so daß er in dieser seiner eigenen Potentialität offen sein kann für alles Seiende. Als „intellectus possibilis“ ist die Vernunft reines Begegnenlassen der Wesen. Die „tätige Vernunft“ ist aber der wirkende Grund, der dieses Begegnenlassen zur wirklichen Begegnung heraufführt. Auch das Licht macht ja auf gewisse Weise das Leuchten der Farben erst gegenwärtig, obwohl die Farbe als solche schon „farbig“ ist[128]. Das Verhältnis des Denkens zum Sein, wie es sich für den „intellectus possibilis“ zeigte, läßt sich auch gegenläufig betrachten: das Denken ist die Helle, darin die Wirklichkeit des Gedachten eigentlich ist und das

---

127 Ni II, S. 211. – Eine volle und zureichende Erläuterung der Übersetzung von „ousia“ mit „Seiendheit“ kann hier nicht gegeben werden. Sie setzt zunächst weitgehend die Einsicht in Heideggers Denken des Seins voraus. Vgl. aber EM 46f., 146 u.ö., Physis 147f., Ho 338 u.ö. Entscheidend ist zunächst einmal das Verständnis der „ousia“, insofern sie eine Partizipialbildung ist. Dabei schwingen in dem Partizipium „seiend“ die beiden Bedeutungen ineinander: das jeweilige Seiende, das ist (nominale Bedeutung) und „seiend sein“, d.h. *„wesen“* (verbale Bedeutung) und „anwesen“, „währen“. Durch das Wort „Seiendheit“ ist nun der zweideutige Charakter dadurch gewahrt, daß die beiden Bedeutungen des griechischen Partizipiums erhalten bleiben: Seiend-heit. Außerdem klingt in der Endung „-heit“ außer der oben skizzierten „Allgemeinheit“ auch die zeitliche Bedeutung einer „Beständigkeit“ mit an. Die „ousia“ selbst bedeutet dann freilich bei Plato wieder etwas anderes als bei Aristoteles. Heideggers Stellen über die „ousia“ müssen m.E. auch noch unterschieden werden entsprechend ihrem jeweiligen Sinn: „ousia“ wird gedeutet im Zusammenhang einer „Destruktion“ des griechischen Seinsbegriffes (vgl. etwa in diesem Sinne das im Text herangezogene Zitat), darin also die Grenzen der Basis der antiken Ontologie sichtbar werden, *und* die von daher notwendige seinsgeschichtliche „Bergung“ des Wortsinnes von „ousia“ durch den Rückgang in den Grund der Metaphysik, der das Wort selbst in seiner ursprünglichen Sagekraft sprechen läßt. (Vgl. etwa EM 46f . u.ö. Vgl. auch schon SZ 89/90. Demgegenüber wird später stärker zwischen „ousia“ und „substantia“ (Übersetzung der neuplatonischen „hypostasis“) unterschieden.

128 Vgl. de an. 430 a 10-17.

Eidos selbst überhaupt etwas sehen läßt. Der aufnehmende Nous kann nur vernehmen, wenn er durch den „tätigen Nous“ zum Vernehmen gebracht wird. Dieser ist selbst reine Wirklichkeit, sich selbst gegenwärtig, teillos Eines, ewig und unsterblich. „Die Vernunft denkt sich selbst, sofern sie am Denkbaren teilbekommt; denn sie wird denkbar im Berühren und Denken, so daß denkende Vernunft und Denkbares dasselbe sind“, heißt es in der „Metaphysik“[129]. Das „Berühren“ selbst bringt die unmittelbare Gegenwart schlechthin mit sich, so daß der Geist das Wesen des Seienden aus der Zerstreuung, in die Vielfältigkeit des dinglichen Zusammenhanges vorgreifend und einigend, herausheben kann.

Diese Zwischenüberlegungen sind notwendig, wenn wir jetzt sehen wollen, wie Plotin selbst Plato weiterbildet. Hegel hat in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie immer wieder betont, wie viel Aristotelisches in dem, was wir Neuplatonismus nennen, Aufnahme gefunden hat. „Plato“ ist für die Spätantike zunächst nicht der historische Plato, sondern der reiche Traditionsstrom des „Neuplatonismus“, der sich besonders an der Interpretation des platonischen Timäus, des Staats, Leges X, Phaidon und Epinomis versuchte[130]. In dieser Deutung sind aber auch viele aristotelische Elemente rezipiert. Plotin spricht die Sprache Platos und Aristoteles’.

Plotin erblickt im „tätigen Nous“ den Wesensbegriff der Vernunft. Der Nous besitzt das Denken nicht als ein äußerlich Herbeigebrachtes, sondern er vernimmt das Gedachte von ihm selbst her. „Wenn er aber von ihm selbst her und aus ihm selbst vernimmt,

---

129 Met. VII 1072 b 19f. – Vgl. dazu Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platos (Philosophische Abhandlungen 10), Zweite, unveränderte Auflage, Frankfurt am Main 1957, S. 37ff. Vgl. Anm. 130. Zum Problem vgl. Armstrongs Beitrag in „Les sources de Plotin“, S. 393ff.

130 Vgl. J. W. Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, in: Entretiens sur l’antiquité classique, tome III: Recherches sur la tradition platonicienne, Vandoeuvres-Genève, 12-20 août 1955, S. 139-179. Für Plotin muß dazu noch mindestens der Phaidros, das Symposion und vor allem der bis dahin kaum auftauchende Parmenides (vgl. E. R. Dodds Untersuchungen) genannt werden. Für das Verhältnis Plotins zu Plato in bezug auf die verwendeten Texte vgl. W. Theiler, in: Les sources de Plotin, S. 66-71; Schwyzer RE 547ff. – Literatur zu diesem Abschnitt ist schon in IV, 2, a genannt. In der Zwischenzeit sah ich meine durch eigene Plotin-Lektüre zaghaft anhebende Interpretation der „Reflexion“ bestätigt und in größerem Rahmen vollzogen durch die Anm. 129 angeführte Abhandlung von Volkmann-Schluck. Trotzdem glaube ich, noch einige in diesem Hinblick aufschlußreiche Texte beibringen zu können. Ich zitiere Plotin nach der neuen Ausgabe von P. Henry-H.-R. Schwyzer, Plotini opera, tomus I, Paris-Brüssel 1951, tomus II, ibid. 1959. Für den noch ausstehenden dritten Band, der hauptsächlich Enneaden VI enthält, muß noch auf die Ausgabe E. Bréhiers (2 Bände, „Les Belles Lettres“ Paris 1954) zurückgegriffen werden. Da mir die erste Ausgabe der Harderschen Plotin-Übersetzung (Plotins Schriften, 5 Bände, Leipzig 1930-1937) nur teilweise zugänglich war, benutzte ich die textkritisch und für das Verständnis der nicht leichten Texte ohnehin sehr wichtigen Übersetzungen von V. Cilento, Plotino, Enneadi, Versione italiana, 3 volumi, Bari 1947-1949, von E. Brehiér (s. o.), von St. Mackenna and B. S. Page, Plotinus. English Translation, second edition revised by B. S. Page with a foreword by Professor E. R. Dodds and an introduction by Professor Paul Henry S.J., London 1956. Die Neubearbeitung der deutschen Übersetzung habe ich – soweit sie durch Harder selbst noch erfolgen konnte – besonders auch auf Grund der reichen Anmerkungen im Kommentar mit viel Gewinn verwendet, Band I, Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge, Text und Übersetzung (I a), Anmerkungen (I b), Hamburg 1956. Zitate aus dieser und der früher erwähnten Literatur werden künftig nur mit Verfassernamen und evtl. Abkürzungen angeführt. Entscheidend wichtig sind für die Plotinforschung die wesentlichen Vorträge der Plotin-Tagung 1957: Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique, tome V, Les sources de Plotin, dix exposés et discussions par E. R. Dodds, W. Theiler...; Vandœuvres-Genève 1960 (künftig zitiert: Les sources de Plotin).

dann ist er auch das, was er vernimmt“[131]. Eine Wesensverschiedenheit zwischen dem Nous und dem von diesem Vernommenen würde den Nous selbst „ungeistig“ [132] machen. „Das Seiende, dem der Nous einerseits seine Wirklichkeit verleiht und durch dessen Hinnahme er andererseits als vernehmbarer Nous selbst zur Wirklichkeit kommt, ist das selbsteigene Sein des Nous selbst, das er denkend *vor sich bringt.* Die Seinsgehalte sind die vom Nous im Denkvollzug vor ihn selbst gebrachten Inhalte seines eigenen Wesens. Sein Denken ist ein Sich-selbst-vor-sich-selbst-bringen“[133]. Dennoch erzeugt der Nous das Eidos nicht durch Denken. „Denn das Nooumenon muß früher sein als dieses Denken. Oder wie sollte es dazu kommen, es zu vernehmen? Nicht zufällig nämlich und auch nicht aufs Geratewohl kann es darauf verfallen sein“[134].

Dennoch kann das Eidos nach dem vorher Gesagten aber auch nicht irgendwo vorhanden sein und so auf das Denken zukommen. Plotin gibt sofort im Anschluß an den eben angeführten Satz die Antwort: „Richtet sich also das Denken auf ein dem Geist Innewohnendes, so ist eben dies Innewohnende der Anblick, und das ist die Idee. Was ist nun dieses? Geist und geistiges Wesen, nicht verschieden von dem Geist eine jede Idee, sondern jede ist Geist. Und zwar ist der Geist als ganzer die Gesamtheit der Anblicke, der einzelne Anblick aber der Geist als einzelner“[135]. Für sich ist der Nous weder denkend noch gedacht. Durch das Denken (Noesis) selbst, das einen einzelnen Anblick heraushebt, gelangt der Geist erst in den wirklichen Besitz des intelligiblen Reiches der Wesen, weil auch das einzelne Eidos seine Kraft nur aus dem Ganzen hat. Der Nous erzeugt die Anblicke nicht, sondern wird des Gedachten so inne, daß er in der *vornehmenden* Hinnahme der Ideen erblickt, daß er dies in sich hat. „Denn das Sein der Seele umfaßt vieles, ja alles, das Obere wie das Untere bis hinab, soweit das Leben überhaupt reicht; *ein jeder von uns ist ein geistiger Kosmos“*[136]. Nun ist die Bedeutung des Wortes „ein jeder von uns“ (im griechischen: ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός) nicht so leicht zu klären. Es scheint überhaupt erst bei Plotin zu sein, daß das „Ich“ mit dem, was man „Seele“ nennt, nicht bloß als miteinander vereinigt betrachtet wird, sondern als identisch im strengen Sinne. Jetzt erst wird überhaupt im expliziten Sinne „Ich selbst“ gesagt[137]. Jetzt tritt zum ersten Mal klar der allgemeine Begriff des „Selbstbewußtseins“ (συναίσθησις, παρακολούθησις ἑαυτῷ) auf[138]. Aber wenn „wir“ gesagt wird, bezieht sich das auf verschiedene „Zustände“, durch die hindurch der

131 V 9, 5, 6f.
132 Ebd., Z(eile) 8.
133 Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 40f.
134 V 9, 79 16ff.
135 V 9, 8, 1ff.
136 III 4, 3, 21ff.
137 P. Henry meint (Les sources de Plotin, S. 448), „autos“ komme dem griechischen „Person“ am nächsten. Dodds und Theiler weisen (ebd. S. 448f.) darauf hin, daß „autos“ im „Ersten Alcibiades“ (128 E – 130 C) und bei Aristoteles (Eth. Nic. 1178 a 2ff., 1166 a 17, 1168 b 35; Metaph. 1037 a 7, 1043 a 34) zum Vorschein komme.
138 Vgl. B. R. Dodds, Tradition..., S. 6; vgl. besonders H.-R. Schwyzers Beitrag in „Les sources de Plotin“: „Bewußt“ und „Unbewußt“ bei Plotin (S. 343ff.). Der Begriff „Bewußtsein“ tritt nach Theiler (s. Diskussion, S. 382) zwar schon in der Stoa (Marc Aurel) auf, wird aber in den Hintergrund gedrängt, weil die Epikuräer den Begriff in einem subjektiven Sinne verwenden (so H. Dörrie). Indem Plotin den Begriff „Selbstbewußtsein“ (mit der Stoa) sehr „logisch“ orientiert, findet nicht bloß vielleicht eine abhebende Gegenwehr statt, sondern auch ein entscheidender Schritt in der Geschichte der abendländischen Philosophie: die Gründung des philosophischen Selbstbewußtseins. Schwyzer wendet sich m.E. mit Recht ausdrücklich dagegen, die „Herkunft des philosophischen Selbstbe-

zieht sich das auf verschiedene „Zustände“, durch die hindurch der Mensch zu seinem eigentlichen Wesen kommt. An unserer Stelle geht es nicht darum, daß „wir“ – wie z.B. im „Logismos“ und in der „Dianoia“, – etwas überwinden sollen, sondern „wir“ („ein jeder von uns“, übersetzt Harder) *sind* ein „Kosmos noetos“ in dem Sinne, daß wir diesen zu erreichen hoffen[139].

Zum rechten Verständnis des Satzes ist es aber gut, noch eine ähnliche Stelle anzuführen. Da das Sein (to on) vor dem Geist zu denken ist, beide aber doch *eine* „Physis“ sind[140], kann die Einheit beider nur so erreicht werden, daß der Nous sich denkend zu dem hindurchführt, was er schon seinem Wesen nach ist. Wenn er seinem Wesen nach nun ein „Kosmos noetos“ ist, muß er seine Zugehörigkeit zu diesem entfalten. So kann Plotin sagen: nicht wir empfangen in uns die Ideen – sonst wären sie nur von uns verschiedene „Abbilder“ und „Typen“[141] –, sondern wir *sind* jene Ideen, besser noch: wenn wir sie erst im Erreichen dieses intelligiblen Reiches sind, „sind wir in ihnen“[142]. Nur in der Selbigkeit von Schauen und Geschautem ist die Erkenntnis in der Wahrheit. Aber der Nous wird sich dieser Struktur nur inne in der Ausbildung und Ausarbeitung in der Vielheit. Diese Selbstentfaltung des Nous, darin sich der Nous selbst verwirklicht, ist von ihm selbst her nur so möglich, daß seine ursprüngliche Einheit und Ganzheit eine Aufgliederung in eine sich auseinanderlegende Vielfalt einzelner Wasbestimmungen in sich schließt. Sonst verwirklicht er sich nicht *selbst.* Diese Differenzierung bedeutet aber in Wahrheit einen Verlust, weil die Einheit des wahren Selbstseins gestört wird[143].

Solange in der Wahrnehmung und Erinnerung noch eine Ausrichtung auf ein Begegnendes und Gesehenes mitschwingt, bewegt sich die Seele von sich selbst fort. Sofern die Seele aber nichtsinnliche Bestimmungen des Denkens „überlegt“, entnimmt sie diese mögliche Sicht auf einen „kosmos noetos“ ihrem Bezug zum sich selbst denkenden Nous, wobei sie zugleich auf den Bereich des sinnlich Sichtbaren bezogen bleibt. Nur aus diesem doppelten Sein zu... kann sie „dianoia“ sein, darin sie „vielgeschäftig“[144] die äußeren Dinge erforscht *und* doch frei bleibt für die vom Nous gebotenen Noemata. Der eigentliche Seinsbezug der Seele besteht darin, im Zurückblicken auf den selbstbezogenen Nous doch hinauszusehen in die sinnliche Wirklichkeit. Die Seele blickt irgendwie immer schon von dem weg, was sie im Grunde und eigentlich sieht, weil ihr „vernünftiges“ Sehen im Dienst der Wahrnehmung steht. „Die Wahrnehmung ist uns Bote, König aber ist für uns der Geist“[145]. Wir selbst sind König[146], wenn wir uns als Geist denken, so

---

wußtseins“ (so lautet Gerhard Krügers Logos-Aufsatz 1933, jetzt auch in: Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg-München 1958, S. 11-69) im Gefolge des Christentums bei Augustinus zu finden. Gerade hier sind aber wohl weitere Unterscheidungen und Untersuchungen nötig. Es ist nicht uninteressant, immer wieder darauf hinzuweisen, daß das Thema „Augustin und der Neuplatonismus“ (vgl. Exkurs III) in die Vorbereitung von „Sein und Zeit“ gehört. Eine spekulativ durchdachte und historisch exakte Darstellung der Begriffe „Selbst“, „Person“ usf. ist von hier aus ein dringliches Desiderat.

139 So interpretiert H.-R. Schwyzer am Ende der Diskussion über sein eben erwähntes Referat bei der Plotin-Tagung 1957 (Les sources de Plotin, S. 390) diese Stelle.

140 V 9, 8, 11ff., 16ff.

141 V 3, 5, 23f.; VI 5, 7, 3f. (Bréhier).

142 VI 5, 7, 4ff., Zitat: Z. 6 (Bréhier).

143 Vgl. dazu Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 43f.

144 V 3, 3, 17f. Vgl. V 3, 3, zum ganzen Abschnitt.

145 V 3, 3, 44f.

146 Vgl. zum Folgenden V 3, 4, 1ff.

daß man sich nicht mehr als Menschen denkt, sondern ein gänzlich anderer wird, sich mit dem besseren Teil der Seele in die Höhe hinaufzieht, damit dort jemand aufbewahre, was man gesehen hat. Die Schau seiner selbst vollzieht sich in einer Steigerung der Rückwendung in sein eigenes Wesen.

Also muß man das Sichtbare fahren lassen[147], sich vor anderen verbergen und sich selbst in sein innerstes Wesen sammeln[148]. Jetzt heißt „periagogé“ mehr als bei Plato. Das auf die Sinnenwelt gerichtete Denken der Seele läßt sich führen und leiten wie von „Gesetzen, die in uns einbeschrieben sind“[149] durch den Nous. Aber diesen Bezug selbst kann man erfassen, indem man die im Spiegel der Sinne gebrochenen Ideen aus nach außen gerichtetem Verhalten umwendet und sich selbst als das Denkenkönnen der Anblicke erfährt. Die „Rückkehr“ ist also keine „Umwendung“ im Sinne Platos: die Umwendung ist hier unmittelbar auf die Ideen und die Idee des Guten gerichtet, die ganze Richtung im „Höhlengleichnis“ leitet auf das jeweilige Erscheinen des Seienden in seinem Aussehen. „Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit“, sagt Heidegger sicher mit Recht[150]. „Das Sein ist wesenhaft auf allen Stufen seines Erscheinens ein Sichzeigen für die Seele“, sagt R. Pflaumer[151]. Auch Platos dialektische Wissenschaft will das „in einem gewissen barbarischen Schlamme vergrabene Auge der Seele“[152] heraufführen und wach machen. Aber was sich hier zeigt für das helle Auge, ist ein „Aussehen“ der Dinge, aus dem her das Ding selbst in seinem wahren Sein uns ansieht. Auch die „Hypothesis“ müßte in einer vertiefenden Deutung noch deutlicher von hier aus gesehen werden[153]. „Hypothesis“, Apophansis“[154] und andere Grundworte griechischen Denkens haben ihren tragenden Zug darin, daß sie ein Seiendes in seinem Sein zum Erscheinen und Scheinen bringen[155]. Doch gerade bei Aristoteles und Plato beginnt auch schon die sich zusehends stärker durchsetzende Auflösung dieser ursprünglichen Bestimmung[156]. Es scheint mir, daß Heidegger in dem Verschwinden dieses Hauptzuges des „Logos“ vielleicht den wesentlichsten Einschnitt in der abendländischen Denkgeschichte erblickt. Offenbar war es die „Phänomenologie“, die ihn diese Grundzüge überhaupt wieder in ihrem Gewicht sehen ließ; durch den Rückgang auf das griechische Denken fügte er aber auch zugleich die sich im Grunde doch geschichtslos dünkende „Phänomenologie“ in den Umkreis des abendländischen

147 V 5, 7, 19.
148 V 5, 7, 31/32 u.ö.; vgl. die früher erwähnten Arbeiten von Aubin und Hadot.
149 V 3, 4, 2f.
150 PLW 34.
151 A.a.O., S. 193 (vgl. dort auch z. T. Belege über unsere obigen Darstellungen Platos hinaus).
152 Rep. 533 D.
153 Ich habe absichtlich die „Hypothesis“ nicht aus dem von Heidegger entwickelten griechischen Sinn des „Setzens“ interpretiert. Über die „Hypothesis“ im Sinne Platos spricht Heidegger, soweit ich sehe, nur an zwei Stellen in wenigen Andeutungen (SG 35, WhD 122f.). Über den griechischen Sinn des „Setzens“ vgl. besonders EM 46f., 48, 76, 77, 117ff., Ho 49 (überhaupt das „Setzen“: vgl. im Kunstwerk-Aufsatz), VA 28, 49, 209ff., WhD 121-123, die ganze „Physis“-Abhandlung, SG 35, 139ff. und vor allem den „Zusatz“ (1956 geschrieben) zum Kunstwerk-Aufsatz (nur in der Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1960, S. 95ff.). An zahlreichen Stellen bringt Heidegger auch die Verwandlung dieser „thesis“ zum Vorschein, die sich in der „Synthesis“, „Antithesis“ usf. des Deutschen Idealismus ereignete., Vgl. am deutlichsten in „Hegel und die Griechen“, S. 46, 48f.
154 Vgl. schon SZ 32ff., 154ff.
155 Das wird deutlich aus EM 130, WhD 119ff., 145f., 170f., VA 207ff. 213 u.ö.
156 Die schärfste Stelle dafür ist wohl EM 130, vgl. PLW 44ff., WhD 100f. u.ö.

Denkens ein. Freilich haben wir schon oft genug gezeigt, daß dieses „Einfügen“ ein sehr differenziertes Geschehen ist.

In der Tat kennen die Griechen kein Wort für das, was wir seit langem selbstverständlich und „natürlich“ „Reflexion“ nennen. Die „periagoge“ Platos ist aber eine vorbereitende und notwendige Voraussetzung für Plotins „epistrophe“, d.h. Rückkehr des Geistes in seinen Grund. Denn Plotin bewältigt die Rückkehr des Geistes zu seinem Ursprung nicht durch die Erfindung äußerlich wirkender „Mittler“-Gestalten, wie das bei Philo und der Gnosis der Fall war[157]. Bei Plotin ist der „kosmos noetos“ selbst gegenwärtig in der zu entfaltenden Gesamtstruktur der Seele[158]. „Zur Vollendung kommt die Selbstanschauung, wenn die Seele sich selbst in dem Angeschauten als denkend weiß. Die Reflexion auf das Sich-selbst-erkennende ist die eigentliche Reflexivität“[159]. Wenn die Seele von allem Fremden befreit ist, schwingt sie sich mit ihrem besseren Teil über sich selbst empor, um im Sich-selbst-denken ganz bei sich zu sein. Das „Unbewußte“ selbst ist ja nur eine „Erinnerung“ an die höhere Welt[160]. Die Erhebung zum Nous geschieht dadurch, daß die Seele sich selbst in ihm schaut. In ihm läßt sich die Seele ihr eigenes Selbstsein begegnen. Durch die Rückwendung der Seele in den Nous erfolgt die Wesenseinheit von Denkendem und Gedachtem. Der Nous denkt sich selbst und bewegt sich um sich selbst als ein Kreis. Aber gerade in diesen Strukturmomenten von Denken, Geist und Gedachtem, die alle in der Wesensweise des Nous ihre Einheit finden, zeigt sich nicht bloß die Grenze der „Seele“; die Seele ruht als „Hypostase“[161] des Nous nicht denkend im Innesein des Gewußten, sondern hat die Ganzheit ihres Wissens nur darin, daß sie dia-noetisch immerwährend vom einen zum anderen gleitet, was sie schließlich überhaupt in Gefahr bringt, sich selbst zu verlieren. Warum aber hat der Nous selbst noch eine Grenze?

Das Denken kann nur sich selbst denken, weil es in der gegenseitigen Bezogenheit von Denken und Sein gründet[162]. Das Sehen schließt bei aller Vollgegenwart des Nous seiner selbst doch den Bezug auf Anderes und Vieles in sich. Denken ist immer Denken von etwas[163]; der Geist würde ohne sein Gedachtes in die Leere gehen. Das Denken wird aber selbst begrenzt von diesem „Etwas“[164]. Die Noesis ist wesenhaft in sich der „Unterschied“: durch Denken unterscheidet sich das Denken von sich selbst, weil es „an“ et-

---

157 Vgl. E. R. Dodds, a.a.O., S. 6.

158 Über Plotins Verhältnis zur Gnosis vgl. besonders die Äußerungen von Ch. Puech in „Les sources de Plotin“.

159 In dieser äußersten Formulierung Volkmann-Schlucks, die an Hegel erinnert, wird der Grundgedanke zwar überspitzt, aber doch in einer – wie ich glaube – wichtigen Perspektive getroffen.

160 Vgl. dazu V 4, 4 und die entsprechenden Beiträge in: „Les sources de Plotin“ (s. Stellenregister).

161 Zur Wort- und Bedeutungsgeschichte dieses Begriffes vgl. die Göttinger Akademie-Abhandlung (1955, 3) von H. Dörrie, „Hypostasis“, Göttingen 1955 (mit Lit.), Zur inhaltlichen Klärung bei Plotin vgl. auch Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 49f., 126ff. und einzelne Beiträge in den Vorträgen und Diskussionen der Plotin Tagung 1957.

162 Der Rückgang auf das hier zugrundeliegende Parmenides-Wort von der Selbigkeit von Denken und Sein zeigt die Dimension an, um die es hier geht (vgl. in bezug auf Plotin, W. Beierwaltes, Die Metaphysik des Lichtes, S. 338ff.). Heidegger selbst ringt ja seit SZ mit einer je tieferen Deutung dieses Grundwortes der abendländischen Metaphysik. In VA 231ff., wo ein ursprünglich zu WhD gehöriger Teil Aufnahme gefunden hat, findet sich dann auch eine der ganz wenigen Stellen, wo Heidegger beiläufig von Plotin spricht (s. S. 238).

163 Vgl. VI 7, 40, 6.

164 Zur näheren Bestimmung von „Etwas“ und „Nichts“ vgl. Beierwaltes, a.a.O., S. 340/341.

was denkt; als Denken ist es aber selbst die Tätigkeit des Unterscheidens; schließlich aber zeigt sich das Andere in der Bewegung des Nous als sein eigenes Wesen, so daß der Nous den Unterschied auch selbst wieder aufhebt. „Der Unterschied im Nous ist also ebenso sehr ein Sich-auf-sich-beziehen; denn da er sich, gerichtet auf das „Andere“ und es begreifend, gerade zu sich selbst verhält, so drückt diese Identität die Einheit der Differenz oder die Selbstheit des Nous aus“[165]. Nur in dieser „Andersheit“ ist das Denken bestimmtes Denken, da es in der unterschiedslosen Einheit nur ein unechtes „Alles“ wäre.

Wie weit Plotin sich das von Plato her verständlich machen kann, zeigt Volkmann-Schluck in seiner Untersuchung[166]. Kurz zusammengefaßt können wir sagen in bezug auf die rahmenbildende Bedeutung Platos für Plotin: Die Idee läßt sich nicht begreifen als das einfache Eine, sondern nur aus dem Ineinanderscheinen von Ideen; weil das Sein eines Seienden sich in sich selbst unterscheidet und nur auf die Weise ist, daß es dieses und nicht anders ist, stellt es sich als Leben, Bewegung und Teilhabe dar. Das Sein findet so im Logos den Entfaltungsbereich, in dem und durch den die Ideenblicke sich unterscheiden und damit Seiendes erst ansprechbar wird. Wenn sich aber der Nous im Sehen der „ousia“ selbst als die ursprüngliche Einheit der reinen Anblicke begreift, läßt er sein gedachtes Selbst als „ousia“ begegnen, „als den im Denken daseienden Unterschied des Gegenüber von Denken und gedachtem Selbst ... Das von dem Nous begriffene Sein ist als begriffenes sein eigenes Wesen, aber als im Denken gemeintes steht es ihm gegenüber und zerteilt sich in Vieles“[167].

Dadurch daß der Nous überhaupt *denkt,* geschieht ein Unterschied, weil Denken die auseinanderzuhaltende Verschiedenheit des Gedachten impliziert. Die *Re*flexion auf das *Sehen* der „ousia“ zeigt, daß die Seele selbst in ihrem Sein sich bei allen Verhaltungen auf das Sichtbare sich zu ihrem eigenen Wesen verhält, so daß diese *in* ihren von ihr unterschiedenen Ideen eigentlich sich selbst gegenübertritt. Für Plato war die „Idee“ selbst die Möglichkeit dafür, daß die Seele den „kosmos noetos“ vernehmen kann. Deswegen wurden die charakteristischen Grundzüge der höchsten Idee so wesentlich für das Verständnis Platos überhaupt. Jetzt tritt erst voll die Differenz von Denkendem und Gedachtem in einem neuen Grade von Bewußtheit auf. In der Tat tritt auch jetzt überhaupt erst deutlich die für Plato doch noch unmögliche Rede auf von einem „inneren Eidos“[168]. Aber diese Re-flexion auf sich selbst bringt dieselbe Ohnmacht – die sich bei Plato freilich anders zeigte – des Erkennens zum Vorschein: der Nous hat sein Wesen immer schon sich gegenüber, er allein für sich selbst kann die Differenz in sich nicht überwinden. Der Nous hat seine Macht *und* damit seine Ohnmacht erfahren. Der Nous ist in seinem innersten Wesen bedürftig: er bedarf einer Anschauung, in der er

---

165 Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 64 (teilweise gesperrt), vgl. auch dazu entsprechende Nachweise bei Beierwaltes, a.a.O., S. 341 (oben).

166 Vgl. besonders S. 65ff.

167 Volkmann-Schluck, S. 67.

168 I 6, 3, 8. – Harder verweist in seinem Kommentar (I b, S. e72f.) auf diesen Ansatzpunkt zur Entwicklung der „inneren Form“, welcher Begriff über Leibnizens Metaphysik der Individualität und die Genieästhetik nicht bloß bei Humboldts Versuchen über die Sprache (vgl. dazu US 246-249!) vorherrscht, sondern auch heute noch der durchschnittlichen Ästhetik und Hermeneutik als Grundkategorie dient. Vgl. die bei Harder (ebd.) gegebenen Verweisstellen auf Plotin-Parallelen und auf entsprechende Literatur, Vgl. auch jetzt Gadamer, Wahrheit und Methode. S. 181f., 416.

sich selbst hat[169]. Er ist selbst nochmals auf Einheit verwiesen. Die absolute Einheit muß sich nicht erst noch in die volle Gegenwärtigkeit ihrer selbst bringen. Die aristotelische „noesis noeseos“ kommt selbst wieder in eine kritische Phase[170], über die es hinauszugehen gilt.

Aber das Ende des Weges kann nicht mehr darin bestehen, ein neues Objekt zu erreichen und zu begreifen. Der Blick überhaupt muß sich wandeln. Es gilt jetzt, in seinem eigenen Licht die Quelle allen Lichtes zu erblicken, aus der selbst jedes Sehen überhaupt möglich wird. Nur im Hinausschwingen über alle Bestimmung kann die Zweiheit „überschwungen“ werden in einen Bereich, wo Einessein ohne Unterschied „ist“. An das „Eine“ darf nicht die Wasfrage gestellt werden, weil es selbst über jedes sachhaft bestimmte „Wesen“ hinausliegt. Wie kann man aber das erblicken, wodurch man sieht? Zunächst muß der Nous sich ganz dem zuwenden, was in ihm geschieht. Noch einmal folgt eine weitere Stufe der Steigerung der Reflexivität. Licht sieht anderes Licht. Es sieht durch sich selbst. Aber im Grunde ist es gerade kein Sehen mehr[171]. Durch das Schließen der Augen vor den Gegenständen, durch die völlige „Abgeschiedenheit“ von einem Sehen des Lichtes als eines fremden und von außen kommenden geschieht es, daß ein eigenes, leuchtenderes Licht in kurzen Augenblicken gesehen werden kann[172]; es sieht das Licht und den Ursprung des Lichtes[173]. In seinem eigenen Licht sieht das Denken den ihm selbst innewohnenden und ihn doch überragenden Grund seiner eigenen Helle! „Wenn der Geist sich auf sich selbst wendet, wendet er sich zum Ursprung“[174]. Der Geist ist in seinem innersten Wesen „Licht aus Licht“[175]. Aber dieses „Eine“, „Gute“ ist selbst nicht mehr zu fassen. Man kann nicht einmal von ihm ein „ist“ aussagen[176]. Plato denkt das Gute zwar auch „jenseits der ousia“, aber es gilt ihm doch als das höchste Seiende: das Leuchtendste und das Seligste[177]. Wenn von Plotins „Einem“ etwas gesagt werden soll, dann kann es nur geschehen, wenn man sagt, was es nicht ist. Weder „seiend“ noch „ousia“ und auch nicht „Leben“ kann von ihm gesagt werden. Es ist „über“ allem, weil es das gänzlich Unterschiedene ist, das dem, was es selbst umfängt, ab-solutes Maß ist[178]. Es ist „Über-Denken“, wenn Denken ein intentionaler Akt ist. Es *ist* Denken. Das Eine verharrt in sich, auch wenn es aus sich herausgeht: das Licht hat immer seinen Ursprung bei sich und kann davon nicht getrennt werden. In Allem, darin es ist, ist es in sich selbst. Es ist das Erste als bewegendes Motiv für jeden Rückgang zu ihm selbst und ist „Telos“ und „Arché“ jeder Rückwendung. Der „kosmos noetos“ gründet in dem Licht des Einen: die Radien des Kreises entspringen dem Mittelpunkt und bilden erst den Kreis als Kreis von ihm her. Nur so kann der „kosmos noetos“ eine sinnvoll geordnete Strukturganzheit aufeinander bezogener intelligibilia sein. „Das Einzelne ist immer aus dem Ganzen und doch ist es zugleich Einzelnes und Ganzes; es gibt zwar den Anschein, Teil zu sein, wird aber von einem geschärf-

169 Vgl. Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 71.
170 Vgl. dazu V 3 (ganz), bes. 10 und 16; V 5 (ganz); VI 7, 20, 37ff.
171 Vgl. die guten Darlegungen bei Volkmann-Schluck, S. 85ff., bes. S. 87f.
172 Vgl. dazu V 5, 7 und 8.
173 V 5, 7, 20f.
174 VI 9, 2, 35f.
175 IV 3, 17, 14f.
176 VI 7, 38, 1.
177 Vgl. Rep. 518 C 9, 526 D 3.
178 Vgl. Beierwaltes, a.a.O., S. 346ff.

ten Blick als Ganzes gesehen“[179]. Da das Licht selbst durchsichtig ist, hat jeder auch Alles in sich und sieht im Anderen alles. Das Licht unterscheidet und läßt ineinanderscheinen[180].

Wir wollen nur noch wenige Sätze anfügen über die Weise des Rückganges zum Einen. Die Inwendigkeit des Nous allein genügt nicht, da er auch so in seiner Zweiheit bliebe. Die Vollendung seines Wesens ist nur erreichbar, wenn der Nous selbst über sich hinweggeht, um einfach zu werden wie das Einfache. Im Grunde darf er überhaupt nicht mehr als „Logos“, „Noesis“, „überhaupt als Selbst (autos)“ da sein[181]. Die Einigung mit dem Einen ist ein über-rationales Ereignis. Wenn der Geist sich ganz dem Einen überläßt, wird die Einigung möglich: dann gibt es nicht mehr den Unterschied von Sehen und Gesehenem, dann ist das Licht selbst das Geschaute[182]. Diese Einigung selbst geschieht plötzlich als „ekstasis“[183]. „Erfüllt von geistigem Licht, vielmehr das Licht selbst, rein, ohne Schwere, leicht, ja Gott geworden – nein: seiend“[184]. „Er erblickt durch die Arché“[185]. „Kehr ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, noch etwas wegmeißelt, hier etwas ebnet, dort etwas glättet, das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort, was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell und laß nicht ab ‚an deinem Bild zu handwerken‘ bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend ... Bist du das geworden und hast es erschaut, bist du rein und allein mit dir selbst zusammen, und nichts hemmt auf diesem Wege eins zu werden, ... sondern bist ganz und gar reines wahres Licht ... gänzlich unmeßbar, größer als jedes Maß und erhaben über jedes Wieviel: wenn du so geworden dich selbst erblickst, dann bist du selber Sehkraft, gewinnst Zutrauen zu dir, bist so hoch gestiegen und brauchst nun keine Weisung mehr, sondern blicke unverwandt, denn allein ein solches Auge schaut die große Schönheit ... kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also einer zuerst ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will“[186].

Dieser bedeutsame Text weist nicht nur auf Platos Aufstieg zum Schönen im „Symposion“ zurück[187], sondern besonders im letzten Satz auch vor auf eine weithin wirksame Tradition[188]. Die Mächtigkeit, mit der Plotins Denken das theologische und mysti-

---

179 V 8, 47 22ff.

180 V 8, 41 6ff.

181 Vgl. VI 9, 11, 11f.

182 VI 7, 36, 20f.

183 VI 9, 11, 23.

184 VI 9, 9, 58f.

185 VI 9, 11, 31f. – Harder und Cilento lesen: „der Urgrund erblickt den Urgrund.“ – P. Henry weist in seiner Einleitung zur englischen Übersetzung darauf hin (s.o., S. L), wie dieser Gedanke dem theologischen „visio Dei per essentiam“ zugrunde liegt.

186 I 6, 9, 7-34 (mit Unterbrechungen).

187 Vgl. Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 88ff. und die Nachweise der wörtlichen Anklänge in der Ausgabe von Henry-Schwyzer.

188 In den „Zahmen Xenien“ gibt Goethe den letzten Satz unseres obigen Plotin-Textes wieder:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

sche Denken des Mittelalters befruchtet, ist kaum zu überschätzen[189]; freilich war das nur möglich als Auseinandersetzung mit ihm. Aber in diesem fruchtbaren Streit blieben die Grundrisse seines Entwurfes doch bei allen Differenzen erhalten[190].

f) Die Bedeutung der Entdeckung des reflektiven Selbstbewußtseins für die Gestalt der abendländischen Metaphysik mit besonderem Rückblick auf Plato

Nun muß noch in einigen Hinweisen die zentrale Bedeutung erwähnt werden, die in der Entdeckung der Reflexivität der Seele liegt. Der Sinn des Vernehmens liegt nicht mehr unmittelbar in der Offenheit für das sich zeigende Seiende. Es scheint, daß Plotin einen sammelnden und klärenden Abschluß einer Entwicklung darstellt, die sehr weit verbreitet war. Schon Philo zeichnet sich durch eine unkosmische Denkweise aus. W. Theiler kann in einem Bericht „Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken“ zusammenfassend

---

Besonders Goethes „Farbenlehre“ bringt viele Erinnerungen an die neuplatonische Lichtmetaphysik. Über die Aufnahme des eben zitierten Verses durch Schelling und Heidegger wird noch zu reden sein.

189 Henry zitiert in seiner Einleitung zur englischen Plotin-Übersetzung einen Text aus Richard von St. Viktor, De gratia contemplationis libri quinque occasione accepta ab arcta Moysis et ob eam rem hactenus dictum Beniamin Maior, lib. IV, cap. XXIII, Migne PL 196, p. 167: „In humano procul dubio animo idem est summum quod intimum ... per mentis excessum (=ekstasis) supra sive intra nosmetipsos in divinorum contemplationem rapimur.“ Vgl. Henrys Einleitung, S. XLVI mit Anm. 3. Texte dieser Art könnten beliebig vermehrt werden; vgl. nur den Kontext des eben Zitierten.

190 Der Einfluß Plotins auf Augustinus (besonders über Porphyrios) ist bekannt. Als Beispiel für Rezeption und Kritik sei der berühmte Text aus dem oben zitierten Plotin-Traktat (I 6, 9) mit Augustins Confessiones (Buch VII, Kapitel X) konfrontiert. Augustinus: „intravi in intima mea, *duce te,* et potui*, quoniam factus es adiutor meus ...“.* Die letzten Worte stammen aus Psalm 29, 11. Plotin aber sagt (s. o.): „Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an... Bist du das geworden und hast es erschaut, bist du rein und *allein* mit dir selbst zusammen ... wenn du so geworden dich selbst erblickst, dann bist du selber Sehkraft, gewinnst *Zutrauen zu dir,* bist so hoch gestiegen und *brauchst nun keine Weisung mehr* [wörtlich: keines Weisenden, Zeigenden], sondern blicke unverwandt.“ Zu diesem Text im Vergleich mit Augustin vgl. Paul Henry S. J., Plotin et l'occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents, fascicule 15), Louvain 1934, S. 101 Anm. 2, S. 112f., 224. In der „Einleitung“ sagt Henry: „In this inversion of a thought essential to Plotinus lies all the distance between Neoplatonie and Christian. mysticism“ (S. L). – Damit haben wir auch schon einen sehr guten Ansatzpunkt, der uns den in Exkurs III erwähnten Sinn von Heideggers Beschäftigung mit dem Thema „Augustin und der Neuplatonismus“ näher bringt. Denn jetzt fragt man sich: Wenn Augustinus in eine solche Gegenposition zu Plotin rückte, – müssen dann nicht bei aller Anknüpfung neue Dimensionen aufbrechen, die vielleicht sogar die Grundlage der klassischen Ontologie durchbrechen, auf der Plotin steht? Denn daß es dabei zu neuen Einsichten kam, ist unbezweifelbar. Konnten sie *als solche* sich durchsetzen?

Noch ein kleines Beispiel für den Durchbruch: Für Plotin kann nur der durch Einübung Vertraute das Licht des Einen erfahren, denn dem unvermittelt Schauenden bleibt es unzugänglich. Das Eine ist aber für den, der selbst einfach wird, reines Licht und volle Helle. Erst Gregor von Nyssa, Augustinus und Dionysios-Areopagita erfahren die Unzugänglichkeit des göttlichen Lichtes als „Dunkel“: es ist „lichtes“, „überhelles“ Dunkel, „göttliche Nacht“ durch den überhellen Glanz seines Lichtes (Zitate und Nachweise mit Literatur bei W. Beierwaltes, a.a.O., S. 360). Für Plotin ist aber in echt griechischer Weise nur das Böse, Maßlose, Gestaltlose und Geistlose „dunkel“, vgl. dazu besonders Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, in: Philologus 97 (1948), S. 1-36, bes. S. 33ff. über Plotin. Hat nicht Heideggers späteres Widerspiel von Entbergen und Verbergen-Bergen hier *eine* Spur seiner Herkunft? Vgl. WM 34: „die *helle* Nacht des Nichts der Angst“ und unsere Interpretation in VI, 1.

sagen: „Plotin ist der größte Psychologe der Kaiserzeit“[191].

Freilich bleibt auch bei aller Sonderstellung der menschlichen Seele die Verflechtung in das gesamtkosmische Drama erhalten, das wir freilich nicht entfalten konnten. Der Nous schaut sich in seinem Gedachten selbst als denkenden Geist. Indem er sich so zu sich selbst bringt, bleibt er aber doch in einem nichtigen Zustand, da ihm im Denken selbst das Eine zum Vielen wird. Also muß er sich selbst in die Einheit hineinsehen, um das in seinem ganzen Wesen zu sein, was er ohnehin auf allen Stufen seines Wirkens schon ist. Im Hinausgehen ist das Sehen zurückgewandt, blickt als Noesis sich von seinem Gedachten unterscheidend auf dieses selbst, so daß sie darin sich selbst als Geist offenbar wird, indem sie in dem Geschauten die ihr selbst entstammenden Ideen erblickt. Im zurückgewandten Hinschauen auf das Gedachte bringt das Denken die Mächtigkeit dessen hervor, woraufzu es sich selbst in der Zurückwendung bezieht: die begreifbare Einheit des „kosmos noetos“ überhaupt wird in ihrem Wesen und Ursprung selbst erst als solche anblickbar, obwohl jeder erkennende Hinausgang-zu... schon hier anhebt. So erreicht jedes Seiende überhaupt erst die platonische Beständigkeit und den bleibenden Wesensbestand der platonischen Idee, wenn das Denken selbst als Ursprung der Ideen in seinem Wesen bleibt. Das Denken gewinnt aber sein Wesen nur, wenn es in der sich ständig potenzierenden Bewegung der Rückwendung zu sich selbst die Einheit im Blick behält, aus der es sich selbst allererst aktuiert *als* die Wirklichkeit des „kosmos noetos“. Die „Ständigkeit des Seienden“ ist im Grunde kein fester Anblick eines Bleibenden, „sondern die Standfestigkeit der Selbstbezüglichkeit überhaupt, die als Bleiben ihrer selbst allererst den Anblick von Bleibendem gibt ... Die für das Noetische konstitutive Ständigkeit, der ontologische Grundcharakter der platonischen Idee, ist in Wahrheit der Stand des denkend in sich zurückgebeugten Seins, die Grundform alles Seienden“[192]. Die Ständigkeit des Gedachten und die Bewegung des Geistes gehören ursprünglich zusammen, weil das Eidos selbst nur in der Bewegung des sich selbst begreifenden Nous sein Gleichbleiben erhält. „Die ‚Ständigkeit des Seienden‘ trägt die Gesamtheit der Ideen. Diese ist aber nur als Standgewonnenhaben des Denkens in der Rückwendung ... Erst durch die Rückwendung öffnet sich die geistige Welt in der Fülle ihrer Gestaltungen“[193].

Die Idee ist das sich selbst begreifende Wesen des Geistes. Der platonischen Transzendenz fällt bei Plotin die Aufgabe zu, den jenseitigen Ursprung zu bilden, aus dem der Nous entspringt als das Sein der Ideen; die Seele selbst hängt wieder vom Nous ab[194]. Plotin selbst beruft sich dabei auf Plato. In der Tat hat Plato selbst nicht durchgeführt, was er z.B. im Staat skizzierte; nachdem der Aufstieg zum „Anhypotheton“ gelungen ist und der Ursprung des Alle „berührt“ ist, beginnt die nur durch die reinen Ideen (Hypothesen) hindurchgehende via descensiva, die erst das wahre Wissen mit sich bringt. Plato hat diese „Deduktion“ und Konstruktion nie durchgeführt. Die jeweiligen Wege im Philebos, Sophistes und im Timäus haben ihren Ausgangspunkt nicht im Guten selbst. Zwischen ihm und den 5 genera im „Sophistes“, den 4 species des „Phile-

---

191 Dieser Beitrag findet sich in dem Anm. 130 schon genannten dritten Band der „Entretiens“ (Fondation Hardt), S. 65-81; über Philo vgl. S. 168ff., bes. 71f.; obiges Zitat S. 81.

192 Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 114 (Hervorhebungen von mir getilgt)

193 Ebd., S. 130 (Hervorhebungen von mir getilgt).

194 Vgl. Volkmann-Schluck, S. 130ff., wo gezeigt wird, wie Plotin sich aus einer entsprechenden Deutung des „Parmenides“ her diese Strukturen als „platonische“ vorgeben läßt.

bos“ und den Schemata des Timäus ist eine Differenz, die Plato nie geschlossen hat. Plato scheint auf eine solche „Konstruktion“ zu verzichten[195]. Plotin schließt diese Kluft, indem er z.B. die Gattungen des „Sophistes“ in dynamische Konstitutiva des Nous verwandelt, der selbst wiederum im „Einen“ gründet[196]. Kann sich Plotin aber noch in einem tieferen Sinne auf Platos Ideenlehre berufen?

Wir meinen ja, sofern es erlaubt ist, einige Züge der platonischen Ideenlehre besonders stark herauszuheben. Wir haben bei der „Parmenides“-Interpretation gesehen, daß die Vernunft immer schon am Seienden ihre Teilhabe hat, weil die Ideen selbst ineinanderscheinen. Also geht auch erst durch das Unterscheiden selbst auf, was das jeweilige Seiende in seinem Wesen ist und was es nicht ist. Damit verschiebt sich auch in gewisser Weise das Schwergewicht im Begriff des „Eidos“. Das „Aussehen“ eines Seienden an ihm selbst ist wesentlich bestimmt durch die „Hinsicht“, d.h. besser noch: durch eine Vielfalt von „Hinsichten“. Das Denken erscheint sozusagen sich selbst in dem, *was* es vernimmt. Nun ist bei Plato diese „Hinsicht“ nicht einfach gleichzusetzen mit der Bildung einer je verschiedenen subjektiven „Ansicht“, eines „Aspekts“, die beliebig eine „Seite“ eines „Dinges an sich“ aufgreifen, von dem man am Ende nicht mehr weiß, was es selbst ist. Die Idee hat ihre eigene Helle für Plato. Aber sie erscheint nur im Hindurchgehen durch das Bezugsganze, aus dem sie sich zeigt. Das Hindurchgehen als Unterscheiden artikuliert der Logos in der Dialektik. Weil das Denken nun in solchen „Hinsichten“ auf die Idee sich selbst begegnet, kann es sich auf diese seine „Hinsicht“ zurückbeugen. Es läßt dann das, was es im Denken zusammenführt und gesammelt durch-geht, auf sich selbst zurückschauen. Die Helle des Lichtes, das die „Sicht“ der Hinsicht und die Offenbarkeit des Sichtbaren erst zusammengehören läßt („Joch“), fällt beim Zurückbeugen auf das Denken selbst zurück. In der Reflexion spiegelt sich der ganze Wesensbereich des Denkens in sich selbst wider. Bei Plotin ist das daraus folgende neue Selbstbewußtsein des Denkens erwacht: innerhalb des Umkreises der antiken Metaphysik vollzieht sich bei Plotin eine neuartige Blickwendung zur Seele und zum Wesen des Denkens[197].

Aber gerade die Einseitigkeit der Interpretation auf Plato zurück läßt in der Selbigkeit die Unterschiedenheit hervortreten. In Platos Aufstieg behält die „protreptische Vorläufigkeit“[198] den Vorrang. Sie wird geradezu zum Ärgernis. Plotin hält sich nicht mehr in der sokratischen Dialektik von Frage und Antwort, die eben die Vorläufigkeit und Offenheit des platonischen Dialogos ausmacht. Im Aufstieg zum Ursprung schlechthin gewinnt das Denken einen „ganz anderen“ Stand: es darf sich nicht mehr *als Menschen* denken[199]. Die dialektische Struktur des platonischen Denkens beruht wesentlich auf ihrem Weg-Charakter; sie ist selbst ein „Gang“ (poreia). Plotin aber nimmt im vorhinein einen übermenschlichen Standort ein, der zwar nicht einfach eingenommen wird, aber in der seelischen Rückbeugung selbst erreicht wird. Dabei genügt zunächst einmal der Nous, denn dieser ist ja schon göttlicher Natur. Der Mensch kann des

---

195 Vgl. E. Bréhier, Etudes de philosophie antique, Paris 1955, Aufsatz: Platonisme et néoplatonisme, bes. S. 64f.

196 Einzelinterpretation bei Volkmann-Schluck, S. 93-118.

197 Vgl. die einer methodischen Besinnung dienende Einleitung von Volkmann-Schluck. S. 1ff., bes. S. 6f. Vgl. E. R. Dodds, Tradition..., S. 5: „This self-exploration is the heart of Plotinism, and it is in the analysis of the Self that he made his most discoveries“.

198 H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik, S. 5.

199 Vgl. schon den oben Anm. 146 herangezogenen Text aus V 3, 4, 10f.

göttlichen Wissens des Seienden inne werden. Der endliche Mensch sieht mit der göttlichen Optik von einem unendlichen Ort aus, von dem her sich Welt und Seele als die Fruchtbarkeit des Hypostasen aus sich entlassenden Urgrundes auslegen lassen. Plotin hat im Grunde auch keinen Sinn mehr für die Aufgabe des platonischen Mythos. Er versteht den Mythos, z.B. den vom Seelensturz, wörtlich. Die Zuverlässigkeit und Sicherheit der sich durch den Logos verstehenden Seele verliert ihre wesenhafte Zweideutigkeit, die das Denken ständig zur Selbstunterscheidung vom Sophisten auffordert. Die innere Gespanntheit und Energie des platonischen Denkens, aber auch die jähe und unvermittelte Notwendigkeit von Umwegen und fast ausweglosen Schwierigkeiten ist verwandelt in die Gewißheit und in den freien Selbstbesitz des Geistes. „Jener [Gott], heißt es, ist für keinen draußen, sondern ist bei allen, ohne daß sie wissen. Sie fliehen nämlich selbst aus ihm heraus, besser sogar: sie fliehen aus sich selbst heraus ... Wer aber sich selbst kennenlernt, wird auch zu wissen bekommen, woher er stammt“[200]. Die Gewißheit von der übersinnlichen Ordnung wird durch die Rückbeugung in die denkende Natur hineingebunden. Das „Eine“ ist immer schon da. Abwesend ist es nur in dem Maße, in dem wir uns von uns selbst davonmachen, wo wir das Eine als ein Anderes und Fremdes suchen. Das Eine ist schon als latente Ekstasis da und als schon immer uns zuvorkommende Immanenz, die ihre Transzendenz durch ihre Vorordnung behält[201]. So steht als Voraussetzung des plotinischen Denkens jene Einsicht, durch die hindurch sich die ganze Bewegung verstehen läßt: „Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns (πάρεστιν), wir aber sind bei ihm nur, wenn wir keine Andersheit in uns haben. Jenes verlangt nicht nach uns, daß es etwa um uns wäre, aber wir nach ihm“[202]. Somit ist aber auch die in der griechischen Metaphysik vorherrschende Auslegung von Sein an dem exemplarischen Wesen schlechthin zu einer überragenden Ausprägung gekommen: Sein ist die Beständigkeit der Anwesenheit.

Plato hat gezögert, den Weg des Denkens von einem vorweggenommenen Telos der Erfüllung her festzusetzen. Plato fürchtet offenbar die dämonische Macht einer entwurzelten „Redekunst“ zu sehr. Die Übermacht eines falschen Zaubers kann durch den Logos allein nicht gebrochen werden. Gerade der „Parmenides“ gibt Plato eine einzigartige Gelegenheit, auch in seinem eigenen Ideendenken Möglichkeiten der Verwirrung aufzudecken. Der alte Parmenides gibt dem blutjungen Sokrates zu verstehen, daß er zu früh versucht habe, die Idee in ihrem Wesen zu umgrenzen. Das scheinbar Selbstverständliche des platonischen Denkens, die unverrückbar angesetzte Idee, bedarf selbst der weiteren Wesensentfaltung. Sie muß aus dem starren Fürsichsein wieder befreit werden. Aber der „Parmenides“ selbst klingt aus wie eine ergebnislose Übung. Freilich zeitigt solche Übung die einzige Einübung in das Sehen von Ideen. Diese Einübung ist aber ihrem Wesen nach unabschließbar. Plotin hat es verstanden, die Aporien des „Parmenides“ in einer spekulativen Auslegung zu bewältigen.

Aber die spekulative Selbstanschauung der Ideen in einem übermenschlichen Nous hebt das schrittweise vorgehende Denkgefüge Platos auf und legt die Bewegung des in

---

200 VI 9, 7, 28f. u. 33f. – Vgl. Jean Trouillard, Valeur critique de la mystique plotinienne, in: Revue philosophique de Louvain 59 (1961), S. 431-444; ders. Note sur „proousios“ et „pronoia“, in: Revue des Etudes grecques 73 (1960), S. 80-87, S. 86f. über die Negation.

201 Trouillard betont diesen Aspekt in seinen Arbeiten sehr, vgl. Anm. 200. Vgl. auch W. Beierwaltes, a.a.O., S. 344f. u.ö.

202 VI 9, 8, 33f. (Bréhier).

Frage und Antwort suchenden Dialogs auf dem Grunde des göttlichen Nous still. Damit ist Plato selbst in einem bestimmten Sinne ausgelegt. Jede Auslegungstendenz Platos – und von ihm lebt die ganze Metaphysik wesentlich – ist in gewisser Weise durch Plotin hindurchgegangen, wenn sie den bei Plato selbst noch offenen Kreis von Fragen um das Wesen der Idee, der „Hyperbolé“ und des Ideenschauens in seiner notwendig dialektischen Vorläufigkeit zurückdrängt und die in Frage stehenden Sachverhalte selbst von der bereits durch einen entsprechenden Ansatz geschaffenen Basis eines unverrückbaren Absoluten aus in den Blick nimmt und begründet. Die Metaphysik des Abendlandes gründet auf Plotin, der im Rahmen der antiken Metaphysik selbst Platos Zuwendung zur Wahrheit vernehmenden Seele auf einer Stufe wiederholt, die selbst wiederum notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür ist, daß es „Reflexions“- und Transzendentalphilosophie geben kann. Hegel hatte noch bei der Deutung der platonischen Dialektik den „Parmenides“ in einer Gestalt vor sich, die durch die neuplatonische Auslegung maßgebend bestimmt ist[203].

Man streitet sich bekanntlich seit langem, ob Plotins Philosophie Abfall oder Höhepunkt der klassischen Metaphysik des Altertums darstellt. Lassen wir diese Frage beiseite. Die Frage nach dem Wesen der „Hyperbolé“ und nach der Möglichkeit des Ideenblicks tritt in eine neue verwandelte Dimension ein. Indem ein ausgezeichneter Bezirk eines „Immerseienden“ die Stelle der „Transzendenz“ einnimmt, scheint diese Frage selbst grundsätzlich gelöst zu sein. Hier ereignete sich wohl sicher eine Verfestigung, die erst in einer langen und an Umwegen reichen Bewegung in ihren Grundaporien zum Austrag kommt. Aber die Metaphysik läßt sich auch dann, wenn ihre Versäumnisse offenbar geworden sind, nicht vor dem Gerichtshof der Soziologie und des Positivismus, des Existenzialismus und anderer „Ideologien“ aburteilen, die im Grunde alle von derselben Ignoranz um die Macht einer großen Überlieferung befangen sind, deren äußerste und letzte Ausläufer durch mannigfache Verwandlungen und Verbiegungen hindurch in Abschattungen auch diese selbst noch bestimmt und sie so in ihrer tragisch überlegenen Blindheit gegen die eigene Herkunft erst recht gefangensetzt und zur Ohnmacht verurteilt. Nur kümmerliche Epigonen Heideggers verachten den Reichtum der Geschichte der Metaphysik, mögen sich auch im Werk des „Meisters“ einseitige und zugespitzte Formulierungen finden, die vielleicht polemisch da notwendig geworden sind, wo man sich zwar mit viel Pathos und Sendungsbewußtsein einer beliebigen Gestalt der Metaphysik verschrieben hat, die aber selbst zu einer Karikatur ihrer einstigen Größe herabgefallen ist. Der Name tut dabei nichts, sei es Platonismus, Cartesianismus, Neukantianismus, Hegel-Renaissance, Neuthomismus für Augustinus-Nachfolge usf. Heidegger hat sich nicht für zu gut gehalten, ein Leben lang der Geschichte der vielverschrieenen „Metaphysik“ sorgsam nachzuspüren; ja noch mehr, er begann sein Denken mit dem Versuch einer „Erneuerung der Metaphysik“[204], setzte es fort in einer „ursprünglichen Wiederholung der Metaphysik“, um über eine Erhöhung und Überwindung der Metaphysik in den noch reicheren Grund zurückzugehen, daraus die Geschichte der Metaphysik selbst stammt.

Auch bei Plotin setzt die Verwandlung des platonischen Gefüges bisher nicht ge-

---

203 Vgl. H.-G. Gadamer, Hegel und die antike Dialektik, a.a.O., S. 188. – Zum ganzen Abschnitt über die Bedeutung der plotinischen Platoauslegung für die Geschichte der Metaphysik vgl. Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 1ff., 130ff., bes. S. 143-147.

204 Vgl. Exkurs I.

kannte Möglichkeiten frei. Das Eine ist die in sich verharrende und doch sich verströmende Quelle, ein überquellender Überfluß, der dadurch, daß etwas aus ihm fließt, nicht weniger wird. Plotin denkt das Wesen des sich mitteilenden Guten[205] im Bild der Sonne[206] und des Lichtes. Wenn hier noch nicht sichtbar wird, daß die Grenzen griechischer Ontologie vielleicht gesprengt werden, so bahnt sich in Plotins Denken dennoch manche Möglichkeit an, die den griechischen Vätern und Augustinus dann verhelfen, wesentliche Bereiche des menschlichen Daseins tiefer und ursprünglicher darzustellen. Dazu gehört z.B. die Metaphysik des Wortes[207].

g) Die Philosophie im Übergang zur neuzeitlichen Grundstellung am Beispiel der vorstoßenden Formulierungen des Nicolaus Cusanus

Die weitere Entfaltung des Transzendenz-Begriffes im Mittelalter muß hier unterbleiben. Einerseits erreicht die Fragestellung keinen absolut neuen Boden. Andererseits bleibt gerade in der vielfältig geschichteten und sich überlagernden Sammlung mannigfacher Traditionsströme eine verbindliche Aussage über die wirklichen Errungenschaften sehr schwer. Hier ist m.E. trotz zahlreicher Arbeiten die Auseinandersetzung im Sinne einer echten geschichtlichen Besinnung, die dennoch das sachliche Fragen nicht aus dem Auge verliert, zum größten Teil erst noch zu leisten. Reine historisch-kritische Forschungsarbeit allein, so notwendig sie ist, bleibt schließlich auf die Hebung der verborgenen Schätze hin gesehen ebenso unfruchtbar wie ein nur äußerlich sich z.B. auf Thomas von Aquin berufendes Denken. Ein solches kann sich zwar bis zu einem gewissen Grade eindrucksvoll modern aufschmücken, aber im Grunde läßt es sich weder auf die Fragen des Thomas wahrhaft ein noch auf die neuzeitlichen Fragehorizonte. Freilich kann das mittelalterliche Denken auf unsere Fragen keine unmittelbare Antwort mehr geben. Die Perspektiven für den „Transzendenz“-Begriff, für den Begriff der Wahrheit usf. sind wesentlich komplizierter und umfassender geworden. Auch wer die Entwicklung und Geschichte der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie insgesamt als „verhängnisvoll“ und „gescheitert“ betrachten will, wird diese Bewegung nicht durch Inquisition in die rechten Wege bringen. Ein „Zurück“ in die vorkritische Zeit ist eine unerfüllbare Forderung. Allerdings heißt das nicht, daß aus diesen Zeiten nicht unendlich viel zu lernen wäre. Wenn hier also die mittelalterliche Phase übergangen wird, dann geschieht das nicht aus dem Glauben heraus, sie wäre doch eine „quantité négligeable“, sondern aus der behutsamen Vorsicht, die innere Mächtigkeit dieses Denkens nicht vorschnell zu depotenzieren durch eine Fülle von „selbstverständlichen“ Aussagen und längst „bekannten“ Sentenzen, die das Gewicht ihres Ursprungs verloren haben. Diese Auslassung kann um so eher geschehen, weil der verborgene Reichtum dieses Denkens offenbar nicht mehr selbst zum Austrag gekommen ist. Die Forschung der letzten zehn Jahre (Fernand van Steenberghen, Etienne Gilson, Chenu u.a.) nennen bereits das Jahr 1277, das Jahr der Oxforder und Pariser Verurteilungen, ein „Grenzzeichen“ und den

---

205 Zum bonum als diffusivum sui vgl. H. Deku, Infinitum prius finito, in: Philosophisches Jahrbuch 62 (1953), S. 271ff. und besonders A. Hayen, La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin (Museum Lessianum Nr. 40ff.), Band I und II, Paris-Louvain 1957/1959.

206 Vgl. W. Beierwaltes, a.a.O., S. 349-352.

207 Vgl. dazu W. Beierwaltes, S. 352; Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 400ff. u.ö., besonders Rudolph Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt am Main 1961, S. 25ff., S. 28ff., bes. S. 216-221.

„Angelpunkt“ der hochmittelalterlichen Epoche.

Das Denken Plotins ist auf zwei sehr verschiedenen Wegen in das mittelalterliche Denken gekommen. Der eine Strom führt über Porphyrios und Marius Victorinus zu Augustinus. Augustinus steht zwar in einer sehr engen und vertrauten Nähe zu Plotins Entdeckung der Inwendigkeit des denkenden Geistes, wobei diese „Innerlichkeit“ ontologisch verstanden werden muß. Den Höhepunkt des plotinischen Denkens, die Lehre vom Einen, hat Augustinus aber kaum übernommen. Diese Metaphysik des Einen wird durch die Vermittlung des Proklos von Pseudo-Dionysius Areopagita zu einem großartigen hierarchischen Stufenbau weitergebildet, so daß in dieser Überlieferung mehr die objektive Ordnung des Schöpfungswerkes und die Einordnung des Menschen in diesen Stufenbau erscheint. Die Autorität des Pseudo-Dionysius kann überhaupt nicht überschätzt werden.

Gerade auch am Ende des mittelalterlichen Denkens tritt die Gestalt dieses Unbekannten im Gedanken der „negativen Theologie“ nochmals bei Nicolaus Cusanus in den Vordergrund. Die „docta ignorantia“ ist dem Dionysius tief verpflichtet, wenn nicht dem Buchstaben, so dann doch dem Geiste nach. Der große Kardinal hat in jüngster Zeit wieder viel Aufsehen erregt, nachdem die Fortsetzung der Edition seiner Werke durch die Heidelberger Akademie die erst einmal notwendigen kritischen Texte bereitstellt. Auf Grund der Vorzugsstellung der menschlichen Seele hat man Nicolaus Cusanus z.T. sehr stark von der beginnenden Neuzeit aus verstanden. Wenn man den Cusaner auch nicht von daher zureichend begreifen kann, so wird man in den vielen vorstoßenden Formulierungen doch die „Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“[208] erkennen dürfen. Das Sein des Seienden denkt der Cusaner nicht mehr in der primären Orientierung an der Seinsanalogie mit ihren Unterschieden der Komposition, des Stufenbaues usf., sondern er sieht das Sein des Seienden als unendliche Einheit. Das Verständnis der Welt wird gewissermaßen absolut „von oben“ her, von der vorgängigen Einheit her gewonnen. Alles, was die Einheit weniger „dicht“ macht und also „auflokkert“, bezeichnet der Kardinal mit dem platonisch-neuplatonischen Begriff der „Andersheit“. So sind z.B. Vielheit, Teilbarkeit, Vergänglichkeit und Unstetheit im Begriff der Andersheit enthalten. In allen Fragen und Zweifeln des menschlichen Geistes über Gott ist die Antwort immer schon als Einheit vorausgesetzt. Diese Einheit ist in ihrer Unendlichkeit für den menschlichen Geist unbegreiflich. Die Philosophie beginnt mit der Einsicht in die Unfaßbarkeit des Unendlichen, so daß das Ungemäße in der Entsprechung zur Wahrheit an den Anfang zu stehen kommt. Der Mensch nimmt durch die „mens“ teil an der Wahrheit. Die „mens“ ist als das Bild Gottes im Menschen die darstellende Bild-Gegenwart des Unsichtbaren. Aber „Bild“ heißt hier nicht einfach mehr Abbild. Der menschliche Geist bildet die Dinge nicht nach, indem er auf die göttliche Wesensordnung hinblickt, denn diese bleibt seinem Sehen unerreichbar. Die mens bil-

---

208 Das ist der Untertitel der Untersuchung von Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Nicolaus Cusanus, Frankfurt am Main 1957. Walter Schulz rückt in „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik S. 13ff., den Cusaner vielleicht etwas zu sehr in neuzeitliches Licht, ohne daß der Hauptzug seiner Deutung davon allerdings wesentlich betroffen würde. Die Überinterpretation zeigt sich deutlich, wenn man den Kontext der angeführten Texte bei Cusanus selbst nachliest. Vgl. auch G. Gawlick, Neue Texte und Deutungen zu Nikolaus von Kues, in: Philosophische Rundschau 8 (1960), S. 171-202 (wird fortgesetzt), der besonders auf die bedeutenden Forschungen von Josef Koch verweist. Wichtig ist immer noch der große Literaturbericht J. Ritters, Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte, in: Blätter für deutsche Philosophie 13 (1939), S. 111-155.

det als Bild Gottes aus sich selbst. Sie bleibt zwar auf die Gottesebenbildlichkeit konstitutiv bezogen, dennoch zeichnet sich eine ungeheuerliche Selbständigkeit ab: die mens ist gerade dann und dadurch imago Dei, wenn sie als lebendiger Spiegel, darin die Einheit Gottes aufscheint (relucet), ihre eigene Einheit entfaltet. Die göttliche Einheit des Allesseins spiegelt sich im Menschen wider als die Weise des Allesseinkönnens. „Visus in se complicat omnium visibilium formas et ... ideo eas cognoscit, quando sibi praesentantur, ex sua natura per formam suam in se omnium visibilium formas complicantem“[209]. Da aber die Wahrheit wesenhaft unendlich ist und an ihr selbst dem menschlichen Begreifen entzogen ist, ist die Möglichkeit einer adäquaten Erfassung des endlichen Seienden durch den menschlichen Geist nicht mehr möglich. Die Essenzenlehre der Scholastik ist damit im Prinzip schon verworfen[210]. Alle menschliche Erkenntnis bleibt zunächst auf sich selbst zurückgeworfen. „Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet“[211]. Die mens erkennt, indem sie die Einheit ihres Vermögens entfaltet. Sie birgt ja das Ganze der Hinsichten bereits in sich. Die schöpferische Tätigkeit des menschlichen Geistes zeigt sich in den geistimmanenten Gebilden der Mathematik. Aber unsere Erkenntnis ist gerade endlich und grundsätzlich ungenau im Vergleich zur unendlichen Wahrheit. Unsere Erkenntnis ist „anders“[212]: unsere Erkenntnis ist Vermutung und Rätselwissen[213]. Die Vermutungen sollen aus unserem Geiste hervorgehen, wie die wirkliche Welt aus der unendlichen Vernunft Gottes hervorgegangen ist. So nimmt der menschliche Geist teil an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur und bringt aus sich selbst, nach dem Bilde der göttlichen Allmacht, geistig Seiendes hervor in der Angleichung an das Seiende. „Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit, uti realis (mundi) divina (mens)“[214]. Der Geist ist in seiner rational-konjekturalen „Welt“ mens fabricatrix. Hier ist wohl mit einer der Gründe für die Ansetzung des neuzeitlichen Welt-Begriffes: „Die Welt ist die Stätte, wo die unendliche Wahrheit ... in der Entfaltung dessen erscheint, was der Mensch vermag“[215]. Auch wenn die Möglichkeit einer solchen „Welt“ noch ganz auf dem alles gründenden Wesen des Geistes als Gottesebenbildlichkeit beruht, so bildet sich unter der Hand begrifflich doch das heraus, was man eine „menschliche Welt“ nennt.

Diese wenigen Hinweise müssen genügen, um die heraufziehende neue Welterfahrung in den Grundrissen zu erblicken. Wie weit hinein diese Verwandlung reicht, soll ein abschließender Text zeigen: „O Domine ... posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus“[216]. Mit mittelalterlichen Kate-

---

209 De beryllo cap. 38, Heidelberger Akad.-Ausgabe S. 52 (zitiert bei Volkmann-Schluck, a.a.O., S. 133).

210 Vgl. Volkmann-Schluck, S. 105-129.

211 De coniecturis lib. I, cap. 6.

212 Über den neuplatonisch orientierten Begriff der „Andersheit“ vgl. de coniecturis lib. I, cap. 11.

213 Zur „ars coniecturalis“ vgl. besonders J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nicolaus von Kues (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16), Köln-Opladen 1956. Zur Deutung der scientia aenigmatica vgl. die tiefsinnige Deutung des „Rätsels“ bei Volkmann-Schluck, S. 98ff., bes. S. 100f.

214 De coniecturis lib. I, cap. 3.

215 Volkmann-Schluck, S. 152.

216 De visione Dei cap. 7 (zitiert von Hans Blumenberg in dem Artikel „Autonomie und Theonomie“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. 1957, Sp. 788-792).

gorien ist hier nichts mehr auszurichten. Dennoch bleibt diese Weltsicht in einem tragenden Glauben geborgen, der dem Denken des Cusanus die innere Sicherheit und Gewißheit seines „Rätselwissen“ und seiner „Kunst der Mutmaßungen“ verleiht. Aber die Verwandlung des „Ideen“-Begriffes in seiner formalen Struktur und die Interpretation der „Hypothesis“-Kunst als „ars coniecturalis“ und „scientia aenigmatica“ zeigen den Zug zur Selbständigkeit des menschlichen Wissens bereits deutlich an.

h) Das Einrücken der Subjektivität in ihren Wesensbezirk und die Verwandlung der „Transzendenz“ im transzendentalen Denken

Der entscheidende Schritt erfolgt allerdings erst bei Descartes. Die Selbstdarstellung des Geistes bei Nicolaus Cusanus wird zur Lehre vom sich selbst versichernden Erkennen Descartes'[217]. Wenn der Glaube des Cusanus das metaphysische Denken nicht mehr trägt, breitet sich eine ratlose Verwirrung aus über das Wesen des Denkens. Die Ungewißheit, in die der Mensch dann zu stehen kommt, bringt ein Wanken und eine Erschütterung mit sich. Auf welchen Wahrheitsgrund kann sich das Denken in der Zukunft beziehen? Die Grundstimmung eines solchen Denkens, dem sich untergründig und langsam das Fundament schlechthin entzog, ist die schwebende und ortlos herumtappende Suche. Diese hin und her fragende Ratlosigkeit bekundet sich im cartesianischen Zweifel. Und dennoch ist bereits damit eine Entscheidung gefallen: jeder Anspruch auf Gründung der Erkenntniswahrheit muß sich ausweisen vor dem Geist selbst. Der Geist selbst muß den Grund für die Gewißheit des Erkannten übernehmen. Descartes muß der Befreiung des Menschen in die neue Freiheit den metaphysischen Grund geben[218]. Der

---

217 Dazu Volkmann-Schluck, bes. S. XIIff., 146ff., 159ff., 168ff., 174ff.

218 Hier taucht freilich das schwierige Problem der „Säkularisierung“ auf. Im Grunde verdeckt dieses Wort aber die zu denkende Sache. Gerade die Hinweise auf Nicolaus von Kues hatten den Sinn, zu zeigen, daß die „neue Freiheit“ selbst im Schoße eines Glaubens geboren wird. Man könnte den Zug zu dieser Entwicklung bereits in der relativ hohen Selbständigkeit der „causae secundae“ bei Thomas sehen. Daß die imago-Dei-Lehre fraglich wird, bedeutet zunächst nur, daß sie nicht mehr der selbstverständliche Grund des *Denkens* ist. Man kann auch nicht sinnvoll an eine Mäßigung der menschlichen Ansprüche selbst appellieren, sich doch damit „zufrieden“ zu geben, sich in Gott gegründet zu sehen. Einmal hat das ausgehende Mittelalter (nicht nur in der Reformation!) diesen Anspruch selbst noch auf philosophischem und theologischem Boden grundsätzlich entbunden. Zum anderen läßt sich die Bewegung des Denkens *als* Denken nicht einfach mit einem „non licet“ abschneiden, *wenn es schon* einmal auf die Bahn gesetzt ist, *unbedingt* nach dem „Voraussetzungslosen“ zu *fragen.* Wenn man dann meint, das sei selbst ein „verhängnisvoller“ Weg, dann gilt es, die Herkunft eines solchen Denkens überhaupt in seinen verborgenen Keimen aufzusuchen. Wenn sich dann zeigen ließe, daß sich spätere „verhängnisvolle“ Erscheinungen von lange her schon vorbereiten und dadurch auch die anscheinend gesicherten Denkgefüge „klassischer“ Art bereits selbst die Keime ihres Untergangs in sich tragen, dann wird man sich die Frage stellen müssen, ob man bestimmten geschichtlichen Gestalten des Denkens, z.B. Plato, eine solche objektive und an-sich-seiende „Ungefährlichkeit“ zuschreiben darf, daß man sie aus der Geschichte selbst herausnimmt und zu „ewigen Werten“ der Kultur deklariert. Dabei läßt sich freilich eine sehr früh gefallene Grundentscheidung, deren Folgen selbst noch nicht zum Tragen kommen aus sehr verschiedenen Gründen, oft erst nach einem sehr langen und verschlungenen Weg und Umweg erkennen, so daß die „Geschichte“ selbst von dieser Einsicht her „wiederholt“ werden muß. Bei diesen sehr massiven Hinweisen muß es hier einmal bleiben. Die Bewertung eines bestimmten Menschseins durch Prädikate wie „Übermut“, „Schrankenlosigkeit“ und „Vermessenheit“ in einem nur-negativen Sinne versagt gerade am entscheidenden Punkt. Es scheint mir, daß diese Einsicht von ganz fundamentaler Bedeutung ist für jegliches „Verstehen“ überhaupt. Mag es sich vielleicht in der Tat um eine „Ver-

Grund muß so sein, daß der Mensch von sich aus sich jederzeit überallhin überzeugen kann hinsichtlich dessen, was im Erkennen vor sich geht und von woher dieses selbst ermöglicht wird. Die Gewißheit muß aus sich selbst gewiß sein. Da mit dem Denken des Menschen er selbst unbezweifelbar immer gegenwärtig ist, bildet das „cogito ergo sum“ den Grund. Alles, was *für* diesen Grund und *von* ihm *her* in einer gesicherten Position ist, verdient erst eigentlich sein „ist“. Also bezieht das Sehen jedes Gesehene von vornherein auf sich zurück und prüft es. Das Denken greift aus und bemächtigt sich des Gesehenen, durchschaut es bis auf seinen Grund und hebt es aus der Unklarheit seiner Umgebung eigens hervor. Nur in dieser vollkommenen Evidenz ist ein Erblicktes wahr im eigentlichen Sinne. Das Denken ist in erster Linie Begreifen und Ergreifen. Das Denken läßt das Anwesende nicht mehr von diesem selbst her anwesen, so daß das Seiende auf das Vernehmen und Hören zukommt und den Menschen überkommt. Denken wird zu einem Vorgehen gegen das Seiende; in diesem Vorgehen bringt es jedes Anwesende auf sich zu, in welcher Gegenwart es zur Rechenschaftsabgabe herangezogen wird. Denken ist ein Vor-stellen geworden, das von sich her das Seiende sich entgegenstellt, um sich in dieser Bemächtigung das Vor-sich-Gebrachte sichernd zu vergegenwärtigen. Denken ist perceptio, und für perceptio setzt Descartes gelegentlich das Wort „idea“. Dieses Wort meint jetzt das Vorstellen selbst und das darin Vorgestellte. Das „zweifelnde“ Denken bedeutet nicht, daß jede Stellungnahme als suspekt angesehen wird, sondern vor allem, daß das Vorstellen selbst in sich vor-stellt innerhalb des Umkreises der berechnenden Sicherung.

Das vor*stellende* Ich ist in jedem Denken wesentlich mitgedacht, auch dann, wenn das ego nicht eigens als „Zugabe“ vorgestellt wird. Das Vorgestellte wird ja auf mich zu und auf mich zurück vor mich hingestellt. Alles Vorstellen stellt auf den vorstellenden Menschen *zu.* Und darin liegt das Entscheidende, *wie* Descartes diesen Bezug auf den Vorstellenden sieht. Schon im Vorstellen überhaupt ist der Mensch als der sichernde und Gewißheit erstrebende jedem konkreten Bewußtsein eines einzelnen Vorstellens voraus, weil er sich dazu vorgängig schon die maßgebende Vorzugsstellung gegeben hat. Er übernimmt die Vergewisserung, um die Erkanntheit des Erkannten festzustellen. Diese Fest-stellung ist das Vernehmen der Vernunft. Dieses Vernehmen hat seinen

---

messenheit“ handeln, – jedenfalls verschließt man sich mit einem solchen, im Grunde willkürlichen „Halt! Bis hierher!“ gerade die Augen des Geistes. Ein solches Verbot nimmt den Menschen aus der möglichen und wirklichen *Not* seines Wesens heraus und schätzt ihn nach „gegebenen“ Größen von außen her ab, ohne überhaupt je in den Bereich kommen zu *können,* in dem sich der jeweilige Mensch aufhält. Von solchen Überlegungen her, die gelegentlich eine Erweiterung und Vertiefung erfahren sollen durch eine eingehendere Besinnung auf das Selbstverständnis der Philosophie der Neuzeit, eröffnet sich wohl erst überhaupt ein Zugang zum Denken der Neuzeit und zum Denken überhaupt. Jedenfalls erging es mir bei der Vorbereitung und Abfassung der vorliegenden Arbeit so. Es sei auch nicht verschwiegen, daß der weite Umkreis dieser Fragen in einem knappen Satze wurzelt, den Heidegger (EM 125 unten) niedergeschrieben hat. Freilich läßt sich dieser ganze Zusammenhang nur verstehen aus einem Eindringen in das *Wesen* des Geschichtlichen überhaupt. Wer diesen Begriff noch an einem platonischen Schema von der „vergänglichen Geschichte“ und den „ewigen Werten“ des Geistes orientiert, findet natürlich hier nur „Relativismus“ vor. Auch hier muß die *Frage* nach dem Geschichtlichen bereits zum Ansatz kommen, wenn die Frage gestellt wird: was *ist* der Mensch? Diese Frage selbst, wenn sie überhaupt fragen will, setzt nicht einfach ein bei „der“ „Natur“ des Menschen *als* einem Gemisch verschiedener Schichten, Einflüsse, Gesetzmäßigkeiten und zu erfüllender Normen, sondern hellt die „Natur“ des Menschen auf aus dem, was er in seinem Wesen „ist“. Nach einem alten Wort *ist* er „alles“. Und nur *diese* Fragen sollen in unserer Untersuchung gestellt sein. Andere Bedenken sind deswegen aber nicht sinnlos geworden.

Hauptzug darin, daß es bei seinen Feststellungen im Sinne einer gerichtlichen „Vernehmung“ das Seiende „stellt“. Dazu stellt sich die Vernunft schon von vornherein in jenen offenen Bereich, den sie dann eigens durchmißt. So ist das Vorstellen Sich-mit-Vorstellen, das sich das Seiende zustellt. Ein Wahres ist, was der Mensch je von sich her klar und deutlich abgehoben vor sich bringt und als ein so Vor-gestelltes sich zustellt. Die Sicherheit dieses Vorstellens ist die Gewißheit. Die Forderung der Gewißheit geht auf das fundamentum absolutum et inconcussum, auf einen Grund, der primär in keinem Bezug zu einem anderen steht und seine eigene Standfestigkeit hat. In allem Vorstellen liegt das „subjectum“ zu Grunde. Für die mittelalterliche Scholastik und auch für Descartes noch heißt „subjectum“ zunächst ein von sich her Vorliegendes (griechisch: hypokeimenon). Der Vorrang eines ausgezeichneten „subjectum“ liegt im Anspruch des denkenden Menschen, unbedingter, in sich ruhender und unerschütterlicher Grund zu sein für die Wahrheit. Deswegen kann erst ab Descartes der Begriff des „Subjekts“ in dieser Gegenüberstellung gegen ein „Objekt“ gebraucht werden. Martin Heidegger ist diesen Zusammenhängen in immer wieder neuen Ansätzen nachgegangen. Die entscheidenden und zusammenfassenden Ausführungen stehen im zweiten Band des Nietzsche-Werkes.

Das Denken selbst versammelt das Seiende und bringt es zur „Gegenwart“. Aber die Präsentation dieses Seienden bezieht das Erblickte und auch sich selbst auf sich zurück, so daß sich das Vorstellen selbst in seinem Bezug zum Erblickten vor sich bringt. Die Präsentation ist eine Repräsentation. Alles Anwesende empfängt aus dieser den Sinn und die Weise seiner Anwesenheit. Das Wesen des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein und bestimmt von hier aus das Sein des Seienden. In der Repräsentation wird die Präsentation selbst sichergestellt.

In diesem Umkreis entsteht das Grundgefüge der neuzeitlichen Wissenschaft[219]. Die Mathematik wird zur mathesis universalis umgewandelt, indem der Intellekt sich aus der Bindung an die imaginatio herauslöst und sich auf sich selbst zurückzieht[220]. Ein Naturvorgang wird in der Notwendigkeit seines Verlaufs durch Berechnung im voraus wißbar. Das Ganze ist in einem Grundriß vorentworfen, der sich in verschiedenen Gesetzen reguliert: Jeder Ort ist jedem anderen gleich; kein Zeitpunkt hat vor einem anderen einen Vorrang; Bewegung besagt Ortsveränderung usf. Die Bindung an diesen so ausgemachten Gegenstandsbezirk bringt den Charakter der Exaktheit mit sich. Durch das Experiment wird das aufgestellte Gesetz bewährt. Die Gesetze werden nicht mehr einfach vorgefunden als gleichbleibende Eigenschaften der Dinge im Wechsel ihrer Zustände. Entsprechend dazu wandelt sich der Begriff der platonischen „Hypothesis“. Um zum Experiment im modernen Sinne zu kommen, bedurfte es zuerst der homogenen Einebnung der Natur auf eine „mathematische“ Ebene. Die Hypothesis wird nun zur bewußten „Konstruktion“ und „Erfindung“, deren Konsequenzen auf Verifizierung und Falsifizierung durch Naturtatsachen hin untersucht werden. Als „Hypothesis“ genügt es, wenn sie zunächst einmal eine vor dem Denken einheitlich ausgewiesene und widerspruchslose Beschreibung darstellt. Solcher Erkenntnis liegt der Rückbezug des Denkens auf sich selbst zu Grunde; in ihm versammelt das Vorstellen alles Gegenständliche

---

219 Vgl. hierzu den Freiburger Vortrag „Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik“, jetzt unter dem Titel „Die Zeit des Weltbildes“ in Ho 69-104.

220 Zu diesem Wandel vgl. Ho 71f. und die Anwendung auf Descartes in Abhebung vom Cusaner bei Volkmann-Schluck, S. 174-186.

und bestimmt es aus dem Umkreis des im vorstellungsmäßigen Sichern zugelassenen Lichtkreises, innerhalb dessen das Seiende in seinem Sein sich zeigen darf. Aus dem vollen Wesen der „Vorstellung“ ergibt sich das Wesen des Seins des Seienden, der Wahrheit und ineins auch das Wesen des Menschen. Solche „perceptio“ ist als Ermöglichung von Offenbarkeit und Vernehmenkönnen idea. Das platonische Verständnis der Hypothesis und der Idee ist radikal gewandelt, dennoch blieb der Leitentwurf in seinem Grundriß durch die Verwandlungen hindurch bestehen.

Das Vorstellen läßt die Seiendheit des Seienden bei sich selbst anwesen, d.h. sich zusammenstellen im Lichte einer das Zusammenstehen erst in seinem Sein bestimmenden Einheit. Das „Beisammenstehen“ in der Vorgestelltheit ist die beständige Anwesenheit, die ihren Stand und ihre Ständigkeit erhält durch die immer je eigens vollzogene Präsentation des Präsenten. Das geschieht als Reflexion. Das Wesen der Gegenständlichkeit wird offenbar, wenn das Denken selbst sich voll und ganz als Reflexion begreift. In der transzendentalen Philosophie wird der Gegenstand explizit zurück- und zugestellt auf die Mächtigkeit des Vorstellens selbst. Die Vernunft ist nicht einfach mehr der zugrundeliegende Grund, sondern der gründende Grund. Die Subjektivität rückt damit in ihren Wesensbezirk ein. Der Grund umschreibt dem Gegenstand seine Möglichkeit als Gegenstand, d.h. die Bedingungen, die das Gegenstehenkönnen des Gegenstandes ausmachen. Das kantisch verstandene Sein des Seienden besteht darin, daß es über den Gegenstand hinausgeht und diesen überhaupt erst einmal als solchen erscheinen läßt. Aber gemäß der gewandelten Grundstellung wird im „Hinausgehen“ über den Gegenstand nicht mehr „übergegangen“ zu einem Transzendenten. Das „Hinausgehen“ wird kritisch umgrenzt, der Umkreis der in Frage kommenden Gründe läßt nur noch das als gründenden Grund zu, was *innerhalb* des *in* diesem Umkreis abgeschrittenen Bezirkes beigebracht werden kann. Die Zustellung des Grundes für das Sein des Seienden ist ein Rückstieg in das Wesen der Subjektivität. In diesem Rückstieg kommt das begründende Wesen der Vernunft erst zum Vorschein. Die Begründung durchgeht die Sphäre der Immanenz der Subjektivität, aber findet außerhalb dieser keine Möglichkeit der Grundlegung. Sein bestimmt sich nur im Bereich der Vernunft. Die Ständigkeit des Gegenstandes leitet sich her aus den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit für das Vorstellen und durch dieses: Der Gegenstand steht unter den Vermögen des Vorstellens, die sich in Anschauung und Begriff unterscheiden. Was dem Gegenstand vorhergeht und ihn ermöglicht, geschieht und vollzieht sich nur im Vorstellen selbst, in der Reflexion.

Ein Rückblick auf Plato soll den Wandel verdeutlichen und zugleich die Zusammengehörigkeit aufzeigen. Plato begriff das Sein als „Idea“. Durch die Übertragung der Ideen in das schöpferische Wesen Gottes erhält der Begriff „Idea“ eine wesentliche Verwandlung. Gott sieht die Ideen in einem spontanen und die Urbilder überhaupt erst bildenden Schauen. Das Erkennende durchschaut das, was es selber macht. In der früheren Darstellung Kants haben wir schon darauf hingewiesen, daß Kant am Vorrang der „Spontaneität“ orientiert ist. Das bezieht sich gerade auch auf die Ideen, die Essenzen und sonstigen Wesensnotwendigkeiten: sie sind niemals „gegenständlich“ zu denken, sie sind *selbst* überhaupt nicht. Jede Idee ist spontane Selbstleistung der menschlichen Vernunft. Für Descartes war die Idee Gottes selbst noch eine „angeborene Idee“, die im Wesensbestand des Menschen angelegt ist. Sobald aber sich die Idee nur an spontanen Akten einer Subjektivität denken läßt, kann über die gegenständliche Realität dieser Idee nur noch etwas ausgemacht werden, wenn durch die Wahrnehmung das begrifflich Vorgestellte als existierend ausgewiesen wird. Bei Plato kann die Idee selbst nur er-

blickt werden, wenn durch die Paideia der Blick für sie geschärft wird. Durch die vielen Verdeckungen hindurch muß sie durch den Logos selbst unterscheidend abgehoben werden, wenn sie dem menschlichen Auge sichtbar werden soll. Die Anamnesis ist ein Rückstieg in die vorgeburtlich erblickten und durch den Seelensturz wieder in Vergessenheit geratenen Ideen. Solche Wiedererinnerung ist ein intensiviertes Aussich-selbst-holen. Das „Gute“ ist für Plato das, was Erkennen und Offenbarkeit überhaupt ermöglicht. Durch diese „Idee des Guten“ wird das Seiende erst zu dem, was es ist. Das Sein zeigt sich in der Weise der Ermöglichung und der Bedingung. Erst durch eine solche Gründung kann aber Kant das Sein als Bedingung der Möglichkeit auslegen. Der Gedanke der „Apriorität“ wird bereits bei Plotin und besonders bei Proklus gedacht, wie das besonders die oben zitierten Aufsätze von Jean Trouillard herausarbeiten. Zwar ist dieses Apriori, von woher das Seiende erst in seinem Sein verstanden werden kann, die alles überragende Transzendenz. Aber diese wird nur in einem Rückstieg aus einer Rückbeugung erreicht. Die Dialektik des Absoluten bleibt an die Dialektik seines Abbildes gebunden. Auf der letzten Seite der Enneaden, wo die „Flucht des Einsamen zum Einsamen“[221] vielleicht einen Höhepunkt der Darstellung erreicht, wird gesagt: „Sieht jemand sich selbst in diesem Zustand, so hat er an sich selbst ein Gleichnis von Jenem, und geht er von sich als einem Abbild zum Urbild hinüber, so ist er am Ziel der Reise“[222]. Erst durch die Metaphysik der Subjektivität wird der verborgene Wesenszug der „Idea“, das Ermöglichende zu sein, in den Vordergrund gesetzt. Die Idee wird zur Bedingung, über die das vorstellende Subjekt verfügen muß, wenn es sich Gegenstände entgegenhalten will. Diese Entfaltung selbst wurde dadurch beschleunigt, daß die „Anwesenheit“ (Parousia) der Idee beim Seienden bald durch die Übertragung der Ideen in das Wesen Gottes zurückgedrängt wurde und sich in die Unterscheidung von essentia und existentia (esse) gabelte.

i) Die Vollendung der totalen Reflexionsbewegung im Gedanken des Absoluten und ihre Beziehung zum Christentum und zu „Gott“

Der leitende Begriff der Transzendenz und der Reflexion gestattete es uns, Kant diesmal in einer sehr einseitigen Weise zu beleuchten. Wir betonten ja im vorhergehenden Kapitel, wie sehr er trotz allem der klassischen Metaphysik verpflichtet blieb. Dort haben wir auch schon die Motive und den Leitweg erwähnt, wie es zur Ausbildung des Deutschen Idealismus kommen kann. Das alles braucht hier nicht mehr wiederholt zu werden, zumal schon des öfteren und längeren von Kant, Fichte, Schelling und Hegel die Rede war. Mit Rücksicht auf unsere gegenwärtige Thematik sollen deshalb nur einige, im Blick auf die großartigen Denkwerke beinahe zufällige Einzelfragen herausgegriffen werden, die sich aber in ihrer verborgenen Zusammengehörigkeit mit der Geschichte von Transzendenz und Reflexion bewähren sollen.

Der Deutsche Idealismus muß nicht zuletzt von seinem Anliegen her begriffen werden. Der junge Schelling zieht knapp und sicher die Bilanz aus dem bisherigen Denken: dieses ist von der „unbedingten Forderung“ besessen, „das Absolute außer sich zu haben“. Das Christentum hat gerade seine großartige Idee und Aufgabe, die „Aufnahme

---

221 VI 9, 11, 50f.
222 VI 9, 11, 43f.

des Absoluten in die innerste Subjektivität“, nicht geleistet, sondern durch „gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprinzips erstarrte Welt“ das Entgegengesetzte bewirkt. Gott und Welt treten in einen je eigenen Bezirk auseinander. In der Welt selbst wird eine schrankenlose Herrschaft des Verstandes errichtet, die selbst nur möglich ist, weil der Glaube sich selbst von der Welt getrennt hat, das Göttliche in ein absolutes Jenseits hinausrückt und die Welt den Machtansprüchen eines endlichen Verstandes überläßt[223]. Damit tritt ein solcher Glaube in eine fast ununterscheidbare Nähe zur Gottlosigkeit. Ein solcher Glaube wird sogar selbst gottlos, denn „die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung (das Absolute außer sich zu haben)“ kommt daher, „daß sie sich der höchsten Irreligiosität am meisten empfahl, welche indem sie durch die Entfernung Gottes – als einer außer- und überweltlichen Substanz – aus der Welt ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als auch gebrauchen konnte[224]. Ähnliche Texte sind jedem Leser von Hegels „Theologischen Jugendschriften“ bekannt.

Es gilt, Antike und Christentum zu versöhnen: das Einkehren des Unendlichen ins Endliche muß sich „in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären“[225], wodurch die griechische Einheit von Natur und Geist erst in ihre wahre, durch den Geist geläuterte Identität kommt. „Das Christentum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wieder wahrhaft gewonnen, und das absolute Evangelium verkündet“[226].

---

223 Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. Die Schrift wurde irrtümlich Hegel zugeschrieben, tatsächlich stammt sie aber von Schelling. Lasson hat sie in den „Ersten Druckschriften“ S. 406-421, nochmals abgedruckt; sie ist außerdem zu finden in der Schellingausgabe, S.W. hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856-61, Bd. V, S. 106-124, M. Schröter hat sie in den dritten Band seiner neu geordneten Ausgabe übernommen. Die Abhandlung stammt aus dem Jahre 1802. Es ist nicht zufällig, daß sie Hegel zugesprochen wurde. Manche Gedanken finden sich in der fast gleichzeitig entstandenen Differenz-Schrift. Lasson meint sogar (vgl. seine Einleitung zu den „Ersten Druckschriften“ S. XLIVff.), „daß Schelling mit seiner außerordentlichen Rezeptionsfähigkeit diese Ansichten Hegels sich assimiliert habe“. Jedenfalls zeigt diese historisch-kritische Bemerkung sachlich, wie sehr beide Denker von denselben Antrieben her sich verstanden. Von den historischen Hintergründen (bes. Jacobi und Reinhold, Pietismus, Deismus usf.) muß hier natürlich abgesehen werden. Nachträglich sehe ich, daß Karl-Heinz Volkmann-Schluck kürzlich dieselbe Schrift zum Gegenstand einer Besinnung gemacht hat, vgl. Der deutsche Idealismus und das Christentum, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen 1960, S. 277-289.

224 Ich zitiere nach der Ausgabe Lassons. Die bis jetzt angeführten Sätze siehe S. 411.

225 A.a.O., S. 418. Vgl. auch ebd.: „Der Charakter des Christentums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion ... seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen im Endlichen, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen“. Vgl. die Aufgabe der transzendentalen Einbildungskraft.

226 A.a.O., S. 418. – Vgl. auch „Das älteste Systemfragment des deutschen Idealismus“, das F. Rosenzweig 1917 veröffentlichte (Abhandlungen der Heidelberger Akademie, philos.-historische Klasse, 5. Abhandlung), Wortlaut S. 5-7, Interpretation S. 1-50. Das Fragment geht zweifellos auf Schelling zurück, ist aber von Hegels Hand geschrieben (S. 42). J. Hoffmeister hat deswegen auch in den „Dokumenten zu Hegels Entwicklung“, Stuttgart 1936, S. 219-221, dieses gemeinsame Fragment aus dem Frühsommer 1796 veröffentlicht. Hier tritt auch schon Schellings eigenster Gedanke auf: „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.“

Die Seele muß sich läutern und die Befangenheit im Unreinen und Empirischen ablegen. Der Anschluß an Plato wird ausdrücklich deutlich gemacht[227]. Nur so wird die Einbildung und Auflösung des Besonderen im Allgemeinen vollendet und „die Seele in der Ideenwelt einheimisch“, „wie in ihrem Eigenen“[228]. „Der wahre Triumpf und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen“[229]. Das Göttliche kehrt zurück aus der unendlichen Flucht, wenn sich das Denken in sein wahres Wesen verwandeln läßt[230].

Das Denken darf nicht bei der Entzweiung stehen bleiben. Jeder Schein eines falschen Mittelpunktes, darin sich die Entzweiten treffen, muß von der wahren Philosophie verworfen werden, „welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt und durch die sie beide in sich verschlingende und beide gleich mütterlich setzende Vernunft nach dem Bewußtsein dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d.h. nach Wissen und Wahrheit strebt“[231]. Wahrheit und Gewißheit sind außer der Erkenntnis ein Unding. Das Absolute bereitet sich nicht selbst zu einem Wahren und Bewußten zu, so daß die „Passivität des Denkens nur noch das Maul aufzusperren braucht“, um es ganz und gar genießen zu können. Es gibt keine schlechthin passive Rezeptivität, die ein fertig Gewußtes in sich aufnehmen könnte; das Denken zeigt, „daß durch die Selbsttätigkeit der Vernunft allein das Absolute zu einem Wahren und Gewissen wird“[232]. Die Wissenschaft spricht die Schau des Absoluten nicht einfach assertorisch und hypothetisch aus, sondern bringt die Wahrheit seiner Grundbestimmung zur begreifenden Überzeugung, „zur Einsicht in die Notwendigkeit, daß das Absolute so und nicht anders bestimmt werden könne und sich selbst so bestimme“[233]. Nur wer statt bequemen Anschauens sich die Mühe des Studiums, des Gedankens und der Einsicht gibt, wird die belohnende Erkenntnis, die Überzeugung von der Macht und Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung gewährt bekommen. Nur der begreifende Begriff erkennt denkend „die göttliche Notwendigkeit in der Geschichte“[234].

Die Trauer über den Abfall der Welt vom Absoluten genügt nicht, weil sie nur im Ablassen von der Trennung die Fixation als endliches Bewußtsein aufgibt. Sonst bleibt das Denken bei seinen selbstgemachten Götzen. Aber dieser Schmerz, sich selbst aufzugeben im Tod des sich selbst aufspreizenden und unfruchtbaren Einzelnen in ein wahres Leben hinein, dieser Schmerz und Gram hat seine eigene Notwendigkeit. Der Schmerz über die Trennung, der durch das Ganze weht, hat Kraft genug, „um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit echt philosophischem Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruieren“[235]. Auch Liebe und Glauben helfen nichts, wenn sie sich ohne Spekulation in die Form des

---

227 A.a.O., S. 420f. (Phaidros).
228 A.a.O., S. 420.
229 A.a.O., S. 421.
230 Vgl. a.a.O., S. 418f.: „Die neue Religion, die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christentums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt; die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.“
231 Differenz (Erste Druckschriften), S. 113.
232 Differenz (Erste Druckschriften), S. 104.
233 Berliner Schriften, S. 420.
234 Ebd., S. 429 und vgl. S. 431.
235 Differenz, S. 97.

Subjektiven einnisten. Die wache und ernste Gegenwart des Geistes muß erblicken, daß das Unmittelbare nicht „aushält“. Es muß in seinen positiven, d.h. fixierten Bestimmungen aufgelöst werden. Insofern ist der analysierende Verstand im Recht. Der Gegenstand muß sich „umkehren“, und das An-sich kann nur so erfahren werden, wie es sich *für* das erfahrende Bewußtsein darstellt. Deswegen genügen für dieses Ziel auch nicht die isolierten Gedankenbestimmungen. Denn auch so bleibt das Bekannte unerkannt. Das Wissen kommt nicht von der Stelle. Die *Tätigkeit* des Scheidens ist nicht nur ein Auseinanderlegen vorgefundener Vorstellungen, sondern das Zurückgehen zu den Momenten der Vorstellung, die sich als das „unmittelbare Eigentum des Selbst“ herausstellen. Der Verstand muß nicht einfach ersetzt werden durch andere Erkenntnisprinzipien, sondern in seiner *Macht* zur Entfaltung kommen. Der Geist gewinnt die Wahrheit nur, „indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“. Wenn das Getrennte im Denken als zugehörig zum lebendigen Ganzen erfahren wird, wenn die Macht des Verstandes genügend ausharrt und „dem Negativen ins Angesicht schaut“[236] und bei ihm „verweilt“, kehrt sich das Negative selbst um. „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes“[237]. Begriff und Sache sind nicht schlechthin eins. Der Widerspruch zwischen dem fixierten Begriff und dem bewegten Begriff muß selbst zum Motor werden, wenn das Denken seiner eigenen Bedeutung treu bleiben will. Der abstrakte Gedanke bleibt in seiner „Feigheit“ und läßt sich nicht ein auf die *bestimmte* Negation; denn nur wenn das Denken nicht über den Gegenstand hinausschießt, sondern sich von seiner Schwere anschwängern läßt, wird das Widerstrebende durch den übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes zu seiner Wahrheit gebracht. Die Hegelsche Vernunft ist nicht bloß subjektiv und negativ. Nur durch das Trennende und Entzweiende hindurch, im Durchgang durch die Übermacht der Welt gelangt der Mensch zu seiner Freiheit. Am Unvernünftigsten wird noch das Vernünftige gerettet. Nur der Durchgang durch die Zerrissenheit, Tod, Schmerz, Negativität und Leiden führt in die ganze Wirklichkeit hinein. Unüberhörbar klingt es schon in der Differenzschrift: „Der Angst, ins Wissen hineinzugeraten, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben (die sich in die Formen des „Subjektiven“ einnisten) und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analysieren, Methodisieren und Erzählen sich zu erwärmen“[238].

Nur in der Arbeit und Anstrengung des Begriffs wird die höchste Idee erreicht. Vernünftiges Tun und höchster Genuß sind gleicherweise in ihr. Die Glückseligkeit ist aber nicht mehr ein empirischer Eudämonismus. „Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee konstruiert; indem der höchste Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterscheidbarkeit beider unmittelbar hinweg, indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Tun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genusse herrschend ist, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückseligkeit wird ein leeres Geschwätz heißen, wenn diese Glückseligkeit als der selige Genuß der ewigen Anschauung erkannt wird“[239]. Hier wird der Theologe in Hegel sichtbar. Aber schon der Gedanke der Negativität trägt einen theologischen Hintergrund, – freilich nicht nur diesen und diesen nicht einmal zuerst. Auch Christus kommt in eine entzweite

---

236 Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, Hamburg 1952[6], S. 30.
237 Ebd., S. 29.
238 Differenz, S. 100.
239 Glaube und Wissen (Erste Druckschriften), S. 227.

Welt: in die inhaltsleere Ordnung der römischen Welt, wo der Geist außer sich ist. Der Kaiser Augustus ist „die zur Unendlichkeit gesteigerte Endlichkeit und partikuläre Subjektivität“[240]. Auch Christus kommt in abstrakter Subjektivität. Aber „die schmerzerfüllte römische Welt“ ist für ihn nur der Boden: die Endlichkeit ist nur die Form seiner Erscheinung, Wesen und Inhalt ist die Unendlichkeit. Und hier erwächst Hegels Gedanke der „absoluten“ Negativität: dieses Individium vertieft sich selbst in das Innerste seiner eigentlichen Freiheit, die alle naturgegebene Besonderheit für ihren Dienst ins Feuer geben muß, sich darin wie eine Flamme im Opfertod der Schlachtbank verzehrt und in diesem einsamen Leiden den Geist des geschichtlichen Ganzen vollzieht und erfüllt, so daß im Tiefsten einer einmaligen Individualität bleibende Bedeutung erscheint[241]. Die „Fülle der Zeit“ ist die Fülle der Idee. Der reine Begriff bleibt nicht beim historischen Einzel-Subjekt stehen, sondern gibt dem, „was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz ... und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war“[242]. Das Denken stellt diesen „in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit“ wieder her, „aus welcher Härte allein – weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien sowie der Naturreligionen verschwinden muß -, die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß“[243]. Der unvergleichliche Ernst und die unwiederholbare Tiefe dieses Leidens werden aber in ihrer wahrhaften Geschichtlichkeit überspielt durch die äußerste Gewalt eines Logos, der jedes Erscheinen bereits im Ansatz zurückgestellt hat in den Bereich der Repräsentation. Jede Geschichtlichkeit ist von vornherein von einem Ort aus gedacht, worin wahre Geschichtlichkeit bereits überschritten ist. Geschichtlichkeit selbst kann nie Wissenschaft im Hegelschen Sinne sein, weil sie als Geschichtlichkeit wesenhaft offen und in diesem Sinne unabgeschlossen sein muß *für* das, was in dieser Geschichte selbst frei begegnen kann. Im Grunde kennt mindestens der späte Hegel nicht mehr den ursprünglichen Ernst des wahrhaften Opfertodes des Absoluten. Daß der späte Hegel in manchen seiner Äußerungen die Geschichte „naturalistisch“[244] mißdeutet, scheint sich allmählich durchgesetzt zu haben.

Doch was heißt hier „naturalistisch“? Mit einem Wort gesagt aus dem Blick unserer fundamentalontologischen Erörterung über den Sinn von Sein: Hegel denkt das Anwesen des Absoluten durch die Erfahrung der Subjektivität in einer ihm selbst verborgenen Perspektive, in der sich *Sein als Vorhandenheit* auslegt. Statt einer eingehenden Entfaltung, die im Grunde aber nichts Wesentlicheres beitragen könnte, seien zwei Texte aus Hegel zitiert. In der „Differenz-Schrift“ wird gesagt[245], daß die Entzweiung und die Ge-

---

240 Philosophie der Weltgeschichte, hg. Lasson, S. 721f.

241 Vgl. H. Schmitz, in: Hegel-Studien 1, Bonn 1961, S. 324/ 325 und in größerem Zusammenhang ders., Hegel als Denker der Individualität (Monographien zur philosophischen Forschung Band 20), Meisenheim am Glan 1957.

242 Glauben und Wissen, S. 346.

243 Ebd.

244 Vgl. dazu die kritische Übersicht der Hegel-Forschung bei Peter Henrici, Hegel und Blondel (Pullacher philosophische Forschungen Band III), Pullach bei München, S. 202-204, vgl. dazu auch die Exkurse I (S. 189ff.) und IV (S. 202ff.), Auch H. Schmitz (s. Anm. 241) scheint ähnlich zu denken.

245 Vgl. das letzte Kapitel, bes. auf die in Anm. 152 verwiesene Stelle.

genwart des Absoluten die beiden „Voraussetzungen“ der Philosophie bilden. Das Absolute „ist das Ziel, das gesucht wird. *Es ist schon vorhanden; wie könnte es sonst gesucht werden?* Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkung ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit“[246]. Der andere steht ganz beiläufig in einem Satz, der gerade die eigene Seinsweise des Absoluten zum Thema hat: „Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, *wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte,* dieser List spotten“[247]. Heidegger hat in seiner Hegel-Interpretation mehrfach auf diesen versteckten kleinen Nebensatz aufmerksam gemacht. Man kann in Heideggers Hegel-Untersuchung die „Lebendigkeit“ des „konkreten Denkers“ Hegel vermissen, – aber die Betonung dieses Gedankens ist doch sicherlich keine „Konstruktion“[248]; die „Voraussetzung des Endresultates“[249] bei Hegel kommt hier nur zu Tage. Der Blick sei nochmals zurückgelenkt auf Plotin, wo es in fast wörtlichem Anklang hieß: „Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns [párestin], wir aber sind bei ihm nur, wenn wir keine Andersheit in uns haben. Jenes verlangt nicht nach uns, daß es etwa um uns wäre, aber wir nach ihm“[250]. Die „Idea“ hat sich in ihrem Sinn gewandelt unterwegs. Sie steht auch noch bei Hegel im Bereich der Repräsentation[251].

Der junge Schelling schreibt an Hegel im Anschluß an ein Wort Lessings: „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr“[252]. Hegel denkt das Wesen Gottes aus dem Wesen des Absoluten. Das Absolute aber trägt in sich den Gegensatz und die Negation, weil jedes Selbstverhältnis nur möglich ist auf dem Grunde einer Unterscheidung seiner von sich selbst. Dennoch trägt das Absolute den Namen Gottes. Metaphysik ist nur in der Reflexion für Hegel. Die „Wirklichkeit“ ist nichts für sich, sondern in das Denken aufgelöst und zum Gedanken erhoben. An einer Region seiender Gegen-

---

246 Differenz, S. 16 (von mir hervorgehoben).

247 Phänomenologie des Geistes, S. 64 (von mir hervorgehoben). – Es sei hier nur einmal darauf hingewiesen, wie oft an nicht unwesentlichen Stellen der Phänomenologie Hegel das Wort „vorhanden“ gebraucht. Freilich ist das noch kein „Beweis“, daß er damit Sein als Vorhandenheit auslegt.

248 Das meint W. Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, a.a.O., S. 229-332. Hier kommt Schulz’ Vorliebe für Hegel zum Durchbruch, denn die vorgetragenen Gründe sind in mehrfacher Weise nicht stichhaltig. Außerdem wirkt sich hier die Vernachlässigung der fundamentalontologischen Problematik verhängnisvoll aus, denn die Hegel-Auslegung Heideggers ist schließlich nur von ihr aus verstehbar als eine „seinsgeschichtliche Destruktion“.

249 Vgl. P. Henrici, a.a.O., S. 194ff.

250 VI 9, 8, 33ff. – Der Satz darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Frage nach Selbstsein, Selbstbewußtsein und Selbstdenken des Einen bei Plotin schwer beantwortbar bleibt, wie die Diskussion auf der Plotin-Tagung 1957 deutlich zeigt. Im Anschluß an diese Problematik ist eine Auslegung von W. Beierwaltes, a.a.O., S. 345 aufschlußreich: „Der Geist wird seiner selbst bewußt, indem er in sich dieses Licht als sein eigenes Wesen sieht. Das Eine aber, das in sich keiner Selbstvergewisserung (Selbstbewußtsein) bedarf, erkennt sich im Geiste als dessen Grund durch sich selbst, ... so daß gesagt werden kann, das Eine erkenne sich in der Dimension des ‚Nous‘ dadurch, daß dieser seiner selbst inne wird, sich selbst erkennt.“ Vgl. auch die dazu zitierte Stelle V 3, 8, 41f. und S. 362 (Schlußnotiz).

251 Darauf weist Heidegger (Ho 180) hin mit näheren Ausführungen.

252 Briefe von und an Hegel, herausgegeben von J. Hoffmeister, Band I, Hamburg 1952, S. 22 (1795), dazu die Anmerkungen des Herausgebers, bes. Anm. 4 auf Seite 436. Zum Verständnis des Wortes ist nicht nur der ganze Brief wichtig, sondern auch noch der Brief vom Dreikönigstag 1795, S. 13ff.

stände müßte sich das Denken ja selbst begrenzen und wäre nicht absolut. Aber das Reich des Gedankens ist nicht abzuheben gegen die „reale Wirklichkeit“. Es ist vielmehr selbst das eigentlich gründende Element des reinen Gedankens, das die endliche Welt erst aus sich entläßt. Das spekulative Denken liegt noch vor der Trennung in gegenstandsbezogenes Erkennen einer Endlichkeit und den dazu gehörigen Objekten. Die absolute Wissenschaft denkt die Gedanken Gottes vor der Schöpfung. „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“[253]. Das Denken des Denkens ist die einzige wahrhafte Metaphysik. Wenn es keine außerhalb der Reflexion gelegenen Bestimmungen gibt, dann ist auch das Sein ein Gedanke der Reflexion und so nur eine Bejahung des sich selbst produzierenden Gedankens. Was hier „Sein“ heißt, liegt von vornherein als Gegenständigkeit für ein Vorstellen im Bewußtsein, das vor-stellend zusammenstellt, d.h. konstituiert. Auch Gott ist aus seiner Jenseitigkeit durch die Reflexion zu befreien, denn auch Gott kann nichts dem Denken Fremdes bleiben. Auch die Unmittelbarkeit Gottes muß aufgehoben werden. Der Versuch endet damit, daß das im Wort Gott Gemeinte selbst als Vollzug der Reflexion begriffen wird[254], die aus sich selbst, in sich selbst und durch sich selbst ist. Das absolute Kreisen kreist ohne Anfang und Ende ewig in sich.

Jetzt erst kommt der volle Begriff der Reflexion durch sich selbst zum Vorschein. Jeder Bezug der Reflexion ist nur ein Selbstbezug der Reflexion in sich. Das Ansich wird ein Fürmich. Das im Denken Gedachte scheint auf das Denken zurück. Das Denken scheint in sich als Spiegel: das Spiegelnde ist die zurückgeworfene Erscheinung des Gespiegelten, wobei die Spiegelung selbst das Entgegengesetzte in seiner Einheit erfaßt[255]. In der „spekulativen Mitte“ werden Bild und Anblick miteinander verbunden. Die Dialektik ist nichts anderes als die ausdrückliche Einkehr in den durch solche „Spekulation“ umrissenen Kreis, den das Denken *als* Reflexion zieht. Dieser Kreis wird in der totalen Reflexion zum allesumgreifenden Kreis des seine Gedanken denkenden

---

253 Wissenschaft der Logik, hg. Lasson, Leipzig 1951, I. Teil, S. 31. – Heidegger zitiert diesen Satz in KM 220.

254 Vgl. dazu Walter Schulz, Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik, in: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Pfullingen 1959, S. 67-92. Ich beziehe mich nur auf das zu Hegel Gesagte. Die „Kurz-Geschichte“ (H. Kuhn) der Metaphysik ist vielleicht doch zu einfach geraten. Was für Voraussetzungen liegen in einem Denken, das im Grunde jeden Gedanken der Metaphysik mit Notwendigkeit auf Hegel zulaufen läßt? Immerhin macht die sachlich verdichtete und dabei geschichtlich freilich notwendigerweise zu wenig differenzierte Untersuchung den in Frage stehenden Sachverhalt sehr deutlich. Wenn die Überbelichtung deswegen geschah, wird man einen solchen Versuch eher annehmen *und* korrigieren können. Der Versuch selbst ist in seinem „genus“ schwer zu beurteilen. Ohne jede Frage knüpft er an WM an (vgl. unsere spätere Deutung). Aber der Rückgang in die Aufhebung der Metaphysik aus ihren eigenen Gründen ist nicht mit Heidegger zu verwechseln. Er geschieht zwar in gewisser Weise aus Heideggers Sicht, bestimmt aber wieder den Standort Heideggers von Hegel her. Das ist schon deswegen zweideutig, weil Schulz zwar Heideggers (aber nicht nur Heideggers!) These von der Vollendung und dem Ende der Metaphysik übernimmt, aber sich in der Deutung keineswegs auf den Boden Heideggers stellt, von dem aus für Heidegger erst ein Rückgang in den Grund der Metaphysik möglich ist. Vielmehr zeigt Schulz gerade auf, daß das Ende auch von Hegel her demonstriert werden kann. Welchen Standort Schulz wirklich einnimmt, wird nur eine größere Arbeit von ihm selbst zur Entscheidung bringen können.

255 Zum Begriff des Spekulativen bei Hegel vgl. Wissenschaft der Logik, Band I, S. 38; vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 441ff. und Heidegger, Hegel und die Griechen, S. 46f.

Denkens. Die Dialektik spricht erfassend und vernehmend (im Doppelsinn der gerichtlichen Vernehmung und der innerlichen Aufnahme des darin Vernommenen) *für* die Subjektivität durch (dia-logos), was die Reflexion als solche sich in den Bereich des Spekulativen zurückgestellt hat. Was in diesem Bereich „ist“, wird erst durch die Dialektik in seinem Sein eigentlich produziert. Die spekulativ-dialektische Methode wird zur „Seele des Seins“. In der Dialektik tritt das Denken erst seinen vollen Wesensbesitz an, den es selbst als Reflexion schon einnimmt. Die *rationale* Selbstauslegung des Denkens gelangt damit in ihre Vollendung, weil damit die innerste Bewegung des Subjekts das Ganze der Subjektivität in die letzte Einheit entfaltet.

Diese Reflexion muß von ihrem Wesen her Gott auch als seiendes Wesen in seiner Unmittelbarkeit aufheben. Der seiende Gott wird aufgehoben in das Denken des Geistes, außer dem nichts ist. Zugleich übernimmt dieser „Gott“ die notwendigste Aufgabe, die einer solchen Reflexion entspricht: als In-sich, Aus-sich und Durch-sich stellt Gott die wichtige Funktion dar, die endlose Reflexion, die alles übergreift, zum Halten zu bringen. „Aber der Kreis widerspricht der endlosen Reflexion, die sich als solche nie abrunden kann. Von ihr her gesehen ist der Kreis der gefährlichste Ausweg. Er negiert nicht geradezu die endlose Bewegung, die geradeaus ins Unendliche ausgreift, sondern er verbiegt sie, indem er sie zusammenzuschließen sucht. Daß es aber nicht möglich ist, die endlose Reflexion als Kreis in sich zusammenzuschließen, zeigt sich darin, daß ihr nun widersprüchliche Charaktere zugesprochen werden: sie soll, obwohl nie feststellbar, schon immer festgestellt, vermittelt, d.h. sich habend-besitzend sein; und auf der anderen Seite muß sie als endlose Vermittlung jedes Enden als Feststellung übergreifen. Dieser Widerspruch besagt: die Metaphysik als in die Schwebe bringende Reflexion ist in sich selbst widersprüchlich“[255A]. Walter Schulz hat den näheren Zusammenhang bei Hegel selbst dargestellt, so daß wir uns noch etwas näher dem Problem Gottes widmen können.

Der Gedanke Gottes kommt in seine äußerste Fragwürdigkeit. Die fundamentalen Grundbegriffe der herkömmlichen philosophischen Gotteslehre geraten in eine scharfe Zweideutigkeit. Nun kann der Begriff des „allervollkommensten Wesens“ und des Seins, „das durch sich selbst existiert“, auch in dieser Hegelschen Deutung verstanden werden. Das absolute Denken „ist“ das Sein. Die Vollendung der Bewegung des sich denkenden Denkens ist die absolute Idee. Die absolute Idee ist selbst bereits im Ansatz doppeldeutig: sie ist die schlechthin versammelte Einheit des Allgemeinsten, die allgemeine Weise von Sein, und die begründete Einheit der Allheit der Seienden, d.h. die höchste und wahrste Weise des Seins. Sie ist „allgemeine Idee“, „unendliche Form“, „logische Idee“; sie ist aber auch „sich wissende Wahrheit“, „unvergängliches Leben“, „alle Wahrheit“[256]. Was wird aus dieser Erschütterung des metaphysischen Gottesbegriffes werden?

[255A] Walter Schulz, a.a.O., S. 88; vgl. dazu besonders ebd., S. 84ff.

[256] Vgl. z.B. Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, hg. Lasson, S. 484, wo es sogar heißt, die absolute Idee sei „Persönlichkeit“, „atome Subjektivität“. Vgl. H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt am Main 1932, S. 208.

k) „Transzendenz“ als reflexiver Überstieg der Subjektivität zu einem immanent gemachten Transzendenten und als vermittelte Selbstbegründung zur Sicherung der Transzendentalität des Denkens

Hier setzt Schellings Auseinandersetzung mit Hegel ein, auf die Walter Schulz in seiner Arbeit über den späten Schelling aufmerksam macht[257]. Im Zusammenhang mit Hegels Erklärung, der Geist begebe sich am Ende, wenn er in die Vollendung seiner selbst gekommen sei, wieder zum Objekt als dem Anderen, mit dem er angefangen hat, erblickt Schelling einen günstigen Ansatz zur Kritik. Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet. Die Freiheit des „freien Entlassens“ ist illusorisch, weil man am Ende doch wieder zum rein Rationalen zurückkommen muß. Der Begriff des „freien Entlassens“ ist überhaupt im Grunde nur eine Vorspiegelung für Gedankenlose[258]. „Denn für wen soll sich die Idee bewähren? Für sich selbst? Aber sie ist die ihrer selbst sichere und gewisse und weiß voraus, daß sie im Andersseyn nicht untergehen wird; für sie wäre dieser Kampf ohne allen Zweck“[259]. Hegel *muß* zu dieser Bewährung greifen, denn er muß die Natur und die geistige Welt, die Welt der Geschichte, erklären. „In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel *muß* zur Wirklichkeit kommen“[260]. Hegels ganzes Denken hat seinen „bösen Punkt“ darin, daß er keine *freie* Weltschöpfung kennt. „Denn der absolute Geist *sich selbst* zur Welt, *er* leidet in der Natur, er gibt sich einem Prozeß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist“[261]. Gott *hat* sich nicht in die Natur geworfen, sondern er wirft sich immer wieder in sie, um sich in gleicher Weise immer wieder obenan zu setzen. Solches ewige Geschehen ist aber im Grunde überhaupt kein wirkliches Geschehen. „Der Gott ferner ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d.h. er ist frei, seine Freiheit zum *Opfer* zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun an ist er im Proceß oder selbst Proceß; er ist allerdings nicht der Gott der nichts zu thun hat, ... er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott der immer nur thut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten“[262].

Die Entwicklung der Schellingschen Spätphilosophie braucht nicht dargestellt zu werden. Den ersten Schritt zu ihr hin haben wir schon früher im Begriff der „Ekstasis“ herausgestellt. Es ist das Ich, das seine Stelle freigibt für das absolute Subjekt. Aber diese Ekstase ist nur eine sehr unzureichende erste Vorstufe für das „Ekstatische“ des späten Schelling in der positiven Philosophie. Das Ich wird dem absoluten Wissen so untergeordnet, daß es von sich und dem in ihm Gedachten abläßt. In gewisser Weise gehört die „Ekstase“ also zur Voraussetzung der Identitätsphilosophie überhaupt. Die „zweite Ekstase“[263] wird aus einer daraus erst sich ergebenden Schwierigkeit notwendig,

---

257 W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, bes. S. 102ff.

258 Vgl. Schelling, S.W., X, 153.

259 Vgl. Schelling, S.W., X, 153.

260 Ebd.

261 Ebd., S. 159.

262 Ebd., S. 160.

263 Vgl. W. Schulz, a.a.O., S. 123f. und 130; D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1960, S. 225f. (Anmerkung).

da die Herausarbeitung des absoluten Subjekts die Frage nach der Wirklichkeit des reinen Selbstbezugs schon in sich trägt. Denn jetzt wird für Schelling die Frage brennend, ob die absolute Vernunft im Sinne Hegels auf Grund ihrer Unbedingtheit die Möglichkeit hat, aus ihr selbst heraus sich zu ihrem Denkend-sein zu vermitteln. Der absolute Geist kann zwar das welthaft Seiende aufheben und begreifend vermitteln. Aber sich selbst gegenüber ist dieser Geist nicht absolut. Er trägt das Prädikat der Unbedingtheit also zu Unrecht. In vielen Versuchen wird die Frage nach dem Warum der Vernunft gestellt, die sich selbst über die Ableitung von Wasgehalten hinaus bis zum Ende durchfragt. Aber diese „negative Philosophie“ erreicht auch in ihrer höchsten Vollendung Gott nur als einen reinen Erkenntnisgegenstand. Dieser Gott ist *Ende,* zu ihm hat man nur ein ideelles Verhältnis. Die reine Selbstbestimmung ist nur möglich, wenn die Vernunft diesen Gott außer sich setzt. „Der Absolutheitsanspruch der Vernunft, so könnte man sagen, wird gebrochen, nicht aber der Wille zur Absolutheit als solcher, denn dieser erreicht sein Ziel gerade, *indem die Vernunft* im Ich sich *ekstatisch negiert*“[264]. Das Wollen des Ichs kann nicht bei dem im Denken Eingeschlossenen stehenbleiben. Der Freiheitswille der Vernunft erfährt seinen unbedingten Willen in der Ekstase: sie muß sich selbst als den möglichen Ort der Transzendenz verneinen und diese *vor* sich bringen als die *eigene* Transzendenz des Denkens. Die Subjektivität übersteigt sich selbst zu einer „höheren“ Subjektivität, weil sie in sich selbst in einem Widerspruch steht: sie kann ihren eigenen Inhalt nicht denken. Die Erfahrung dieser Ohnmacht macht das Wissen, indem es vor seinem unbegreifbaren „Daß“ steht: allem Denken zuvor ist es „unvordenklich“ an sein Sein gebunden. Die Erfahrung dieser „Faktizität des Geistes“ haben wir schon bei der Darlegung der Heideggerschen Faktizität ausführlich erläutert. In dem Verzicht selbst nimmt sich die Vernunft an als übermächtigt zu ihrem Seinsvollzug hin. Die Vernunft erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst. Aber die *auf sich selbst gestellte* Vernunft fragt nach dem Tätigen der reinen Tätigkeit. Gott ist das zum Inhalt der Vernunft gemachte, also immanent gemachte Transzendente[265]. Gott ist die seinslose Freiheit, der „Herr des Seyns“, der das Unbegreifbare begreifbar macht. Erst diese Transzendenz wahrt alle Transzendentalität in sich. Der Geist selbst muß nun konstituiert werden, indem er sich selbst überschwingt auf die Transzendenz, aus welcher die ständige Möglichkeit seiner selbst auf ihn zukommt. Über die Vermittlung des welthaften Seienden hinaus (Hegel) muß die Frage nach der Selbstkonstitution des Geistes durchgeführt werden, die schließlich zeigt, daß die Vernunft in ihrem Verzicht zur Selbstermächtigung schon immer eingesetzt ist in ihren Seinsvollzug. Diese „vermittelte Selbstvermittlung“ (Walter Schulz) denkt in ihrer Frage aber nicht ein höchstes Wesen in seiner reinen Jenseitigkeit, sondern es ist die Frage der sich in ihrem *eigenen* Sein reflektierenden Vernunft, worin sich Gott immer schon immanent gemacht hat.

Gott bleibt also nicht das wirklich Andere der Vernunft. Was außer der Vernunft gesetzt ist, ist doch wieder Inhalt der Vernunft. Das a priori Unbegreifliche wird a posteriori in ein Begreifliches verwandelt. „Das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches“[266]. Nur deswegen beschäftigt sich die negative Philosophie mit dem a priori Begreiflichen und die positive Philosophie mit dem a priori Unbegreiflichen. „Die Phi-

---

264 W. Schulz, a.a.O., S. 161.
265 Philos. der Offenbarung, VI. Ergänzungsband (Band XIII), S. 169f.
266 Ebd., S. 165.

losophie, die Hegel darstellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative“[267]. Sie blähte sich nämlich vergebens zur positiven auf.

Das Wissen ist das Subjekt Gottes, das aber im Tragen Gottes ganz aufgeht. Das Sein dieses Subjekts ist ein „Können“. Können bringt Schelling auf dem Umweg über allerhand etymologische und die Sprache in ihrem Wesen bedenkende Überlegungen in Zusammenhang mit „Magie“, „Macht“, „Mögen“[268]. Das Wissen ist die magische Macht, die sich das Stärkere seiner selbst bezaubert. „Die Macht des Wissens über Gott als reine Transzendenz ist ein Bemächtigen*wollen* des eigentlich Seienden durch die als Wissen selbst nicht seiende Vernunft“[269]. Als der Herr des Seins bleibt Gott aber doch der frei Handelnde über die reine Transzendenz hinaus. „So ist also ... jenes bloß substantielle Seyn eben in seiner Substanzialität gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und *gefesselt* hält, so daß er nicht Gott, d.h. nicht der *Herr* des Seyns – und also der gegen das Seyn Freie – seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte“[270]. Gott ist die Identität der Identität von Subjekt und Objekt[271]. Das Wissen unterwirft sich als „sub-jectum“ dem „Objektiven“, damit dieses dadurch zu Stand kommt. Das Wissen ist der „Unterstand“[272], dem sich das „ob-iectum“ Einhalt gebietend als unübersteigbare Schranke entgegenwirft[273].

Diese wenigen Hinweise eines großartigen Abschlusses müssen genügen. Durch alle ungeheuren Verwandlungen hindurch ist vielleicht noch der innere Zusammenhang in seinem Grundzug mit Plato sichtbar. Auch Plotin ist notwendiger Mittler, weil jede Selbigkeit zwischen Antike und Neuzeit durch seine Auslegung hindurchging und er der entscheidende Gründer der „Reflexion“ ist, die in einer davon wieder verschiedenen Weise bei Schelling zur Vollendung kommt[274]. Die nähere Verwandtschaft Platos mit Schelling kann hier nicht gezeigt werden. Aber in gewisser Weise entsprechen sich der Aufstieg und der Abstieg Platos und die negative und positive Philosophie Schellings[275].

---

267 Philos. der Offenbarung, VI. Ergänzungsband (Band XIII), S. 80.

268 Vgl. nur z.B. X, 264ff.

269 Walter Schulz, Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 8 (1954), S. 336-352, Zitat S. 349.

270 X, 265.

271 Vgl. die Ausführungen bei Schulz über Schellings Interpretation des Satzes, a.a.O., S. 349f., wo dieses Verhältnis der „Identität der Identität“ (Weltalter, hg. Schröter, S. 28, vgl. Schulz, S. 350 Anm. 8) besonders herausgestellt ist.

272 Philosophie der Offenbarung, VI. Ergänzungsband (XIII), S. 297.

273 Vgl. W. Schulz, a.a.O., S. 348.

274 Vgl. für Plotin nur, in welchem Sinne Schelling über die Vermittlung Goethes das bekannte Wort „Wär nicht das Auge sonnenhaft ...“ auslegt (IX, 221). Das Wort steht an einer sehr entscheidenden Stelle.

275 Wenn auch kein Beweis angetreten werden kann, so sei doch ein Verzeichnis der wesentlichen Stellen gegeben, an denen Platos Hypothesis-Verfahren von Schelling ausdrücklich erwähnt wird und zu einem ganz großen Teil in Bezug setzt zu seinem eigenen Denken. Dabei sind diese angegebenen Orte selbst eine sehr kleine Auswahl aus wenigen hundert Seiten. Vgl. aus der Philosophie der Offenbarung, VI. Ergänzungsband (XIII), S. 98 (unten), 241/242; entscheidende Hinweise finden sich in einer fast durchgehenden Interpretation in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie“, XI, 255ff. Vgl. besonders S. 265 mit Anm., 266f., 268, 270, 273, 297f., 299, 314 mit Anm., 316 mit Anm., 323f., 324f., 327, 328 mit Anmerkungen, 329/330, 332, 334, 337f., 338f., 340ff., 344/345, 353, 358, 375f., 380, 559ff. und darin besonders das Ende von Anm. 1, 588. – Die z.T. recht erstaunlichen Interpretationen und Ausführungen bedürfen m.E. einer genauen Untersuchung. Besonders aufschlußreich wäre wohl das Verhältnis zu Plato und Aristote-

Wiederholt sich nicht die Dialektik und die Vorläufigkeit in ähnlicher Weise? Ist der Verstand als „Unter-stand“ nicht der fast unerkennbar verwandelte Grundzug des durch das Hypothesis-Verfahren Rechenschaft fordernden Logos, der in seiner Möglichkeit von dem durch ihn selbst unbegreiflichen „Voraussetzungslosen“ in sein Wesen eingesetzt ist?

Für Schelling steht diese Tradition Platos ohne jeden Zweifel entscheidend im Hintergrund. Aber Schelling steht auf dem Boden der Subjektivität; jedes Übersteigen der Subjektivität ist ein Transzendieren innerhalb der Reflexion. Es ist ein verführerischer Gedanke, der späte Schelling sprenge den Bereich der Subjektivität. Aber es ist zugleich ein sehr gefährlicher Gedanke, der eine äußerste Zweideutigkeit in sich enthält. Die Transzendenz ist nämlich nötig um der Transzendentalität willen. Ein *einfaches* Reflektieren[276] würde den Verlust des Transzendentalen herbeiführen. In diesem Sinne ist Walter Schulz wohl im Recht, wenn er in der „vermittelten Selbstvermittlung“ die „Vollendung des Deutschen Idealismus“ erblickt. Freilich wird man die Akzente einer Interpretation des späten Schelling auch anders setzen können, aber über dieses grundsätzliche Deutungsprinzip sollte man übereinkommen können – oder aber in einem wirklichen Gegenzug eine neue Ebene der Interpretation zu erreichen suchen, falls das je möglich sein wird.

l) Die christliche Religion im Bann der idealistischen Metaphysik und die linkshegelianische Religions- und Metaphysik-Kritik

Schellings Versuche wollen dem Kreis ausweichen, in den Hegel gekommen ist. Aber dieser seinslose Gott ist bei aller Großartigkeit ein Ausweg und ist geschichtlich auch kaum mehr wirksam geworden. Inzwischen wurde die Frage drängender, wie die Philosophie selbst nach Hegel „weitergehen“ könne. Schelling hatte sich ja mit einer unerhörten Anstrengung auf diese Frage geworfen. Um nun den Einsturz der idealistischen Systeme verstehen zu können, wollen wir in einigen Andeutungen herausstellen, in welchem hohen Maße das „Metaphysische“ seine Vorrangstellung erhält. Der Einfachheit halber zeigen wir das an Fichte auf.

„Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort, und unser einziger fester Standpunkt; die sinnliche ist nur der Widerschein der ersteren“[277]. Die übersinnliche Welt ist das mütterliche Land. Schon deswegen besteht auch eine nahe Beziehung zur christlichen Religion. Das Denken aus sich selbst heraus ist das erste Element der Religion. Die gesamte Welt und alles Leben in der Zeit ist überhaupt nicht für das wahre und eigentliche Leben zu halten[278]. „Mit dem bekannten Ausdrucke der Schule: Metaphysik, zu Deutsch: Übersinnliches, ist das Element der Religion. Vom Anbeginn der Welt an bis auf den heutigen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles *Apriori,* – verachtet und verspottet, der weiß entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religi-

---

les und Schellings Interpretation beider in ihrem Verhältnis zueinander. Wenn man sich heute allenthalben daran macht, Hegels Leistungen für die Erneuerung der antiken Philosophie herauszustellen, so sollte man es doch auch einmal bei Schelling in ähnlicher Richtung versuchen.

276 Vgl. Walter Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus, S. 204.

277 Fichte, S.W. hg. I.H. Fichte, V, 211.

278 VII, 240, 241.

on“[279]. Die Religion schwebt über der Zeit, weil das Metaphysische über der Zeit steht. Auch jede religiöse und metaphysische Untersuchung schwebt über allen Zeitepochen und über aller Zeit[280]. Das wahre Leben läßt sich nicht von außen in den Menschen hineinbringen, es muß schon ursprünglich in seinem Wesen sein. Das Licht muß sich nur in uns entzünden und sich verbreiten. „Dieses Licht verbreitet sich aus sich selber und erweitert seine Sphäre, bis es zuletzt unsere ganze Welt durchdringt“[281].

Deswegen braucht der Philosoph auch keine Geschichte im entscheidenden Sinne. „Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befaßt, geht jenem *a priori* fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle seine Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd, und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne Geschichte sich versteht“[282]. Deswegen nimmt die Vernunftwissenschaft z.B. der Historie die Mythen ab, da diese zur Metaphysik gehören[283]. Der Historiker „überlasse hierüber der Vernunft, die in Sachen der Philosophie alleinige Richterin ist, ihr Richteramt, und imponiere uns nicht durch das Achtung gebietende Wort: Faktum“[284]. „Die Geschichte ist bloße Empirie: nur Fakta hat sie zu liefern ... Über das zu erweisende Faktum – etwa zu einer Urgeschichte aufzusteigen, oder darüber zu argumentieren, wie etwas hätte sein können, und nur anzunehmen, es sei wirklich also gewesen, – ist eine Verirrung außerhalb der Grenzen der Historie“[285]. Der Inhalt einer „Mythe“ ist Philosophem: „welches keinen weiter bindet, als inwiefern es durch sein eigenes Philosophieren bestätigt wird“[286]. Theologisch findet Fichte die „Urgestalt“ des Christentums deshalb bei Johannes: „Dort findet kein anderer Beweis statt als der innere, am eigenen Wahrheitssinne und geistlicher Erfahrung; wer Jesus selbst für seine Person gewesen oder nicht gewesen sei, daran kann bloß dem Pauliner liegen, der ihn zum Aufkündiger eines alten Bundes mit Gott und Abschließer eines neuen in desselben Namen machen will ... der reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittlung mit Gott, sondern bloß das alte, ewige und unveränderliche Verhältnis, daß wir in ihm leben, weben und sind; und Er fragt überhaupt nicht, wer etwas gesagt habe, sondern was gesagt sei; selbst das Buch, worin dies niedergeschrieben sein mag, gilt ihm nicht als Beweis, sondern nur als Entwicklungsmittel – den Beweis trägt er in seiner eigenen Brust. Dies ist meine Ansicht der Sache“[287]. Diese Ansicht hat nichts Gefährliches und überschreitet keineswegs „die Grenzen der unter Protestanten hergebrachten Freiheit, über religiöse Gegenstände zu philosophieren“[288].

Die Ewigkeit ist der einzig feste Standpunkt: „ich bin und lebe schon jetzt in ihr ...

---

279 VII, 251.
280 VII, 244.
281 VII, 252.
282 VII, 140.
283 VII, 107.
284 VII, 132.
285 VII, 136.
286 VII, 138 (am Beispiel der Bücher Moses).
287 VII, 104. – Trotz aller Gegenwehr der dialektischen Theologie lebt ein guter Teil dieser Gedanken noch in der Entmythologisierung weiter, ernüchtert freilich, abgeschwächt und mit der Historie verbunden. Vgl. z.B. Bultmanns Verhältnis zum „Selbstbewußtsein“ Jesu mit den obigen Texten; äußerster Widerspruch und Anknüpfung zeigen sich.
288 VII, 105. – Bei Hegel und Schelling finden sich ohne Schwierigkeit dieselben Begründungen.

und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag“[289]. Bei Plotin sahen wir, daß sich die platonische Ontologie endgültig wandelt und ein übermenschlicher Standort eingenommen wird. Fichte zieht die letzten Folgerungen daraus. Die Religion erhebt ihren Geweihten über alle Zeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Ewigkeit. „In dem Einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe ... er erblickt alles in dem Einen, und vermittelst desselben; dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das ganze unendliche All. Sein Blick ist daher immer der Blick der Ewigkeit ... In jedem Moment hat und besitzt er das ewige Leben mit all seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz“[290]. Deswegen bedarf es auch keiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. „Gibt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der, daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen, und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne“[291].

Das ist die wahre Religion. In ihrem Dienst steht die Philosophie der Neuzeit: „... wodurch wurde denn in der neuen Zeit die Liebe zur Philosophie entzündet, außer durch das Christentum: was war denn die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie, als die, die christliche Lehre recht zu ergründen, oder auch sie zu berichtigen: wodurch hatte denn die Philosophie in allen ihren Gestalten den allgemeinsten Einfluß ... außer vermittelst der Vorstellungen, und der Mitteilung an das Volk? In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen ... So ist die ganze neuere Philosophie unmittelbar, und vermittelst ihrer die Gestalt der gesamten Wissenschaft mittelbar, durch das Christentum erschaffen“[292]. Die Philosophie dient aber auch in einer überaus entscheidenden Weise dem Christentum. Der Glaube ist nämlich durchschnittlich aus der Furcht vor Gott geboren und hat das Streben in sich, ihn durch mysteriöse Künste zu versöhnen. Ist das Religion und Christentum? „Keineswegs: Aberglaube ist es und Rest des Heidentums ... die Philosophie des Zeitalters vernichtet, wenn man sie nur gehen läßt, diesen Überrest gänzlich“[293]. Das wahre Christentum ist öffentlich als Weltzustand überhaupt noch nicht dagewesen.

---

289 II, 283. – Diese Gedanken steigerten sich in Fichtes Vorträgen zu gebetähnlichen Aussagen. Vgl. z.B. II, 303f.: „Alles unser Leben ist Sein Leben. Wir sind in seiner Hand, und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reißen. Wir sind ewig, weil Er es ist. Erhabener, lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. – In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und mir wird die Welt vollkommen begreifliche, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste. Am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger ... Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird. In deine gütigen Beschlüsse gibt sie sich ganz mit Leib und Seele. Tue mit mir, wie du willst, sagt sie, ich weiß, daß es gut sein wird, so gewiß Du es bist, der es tut ...“. Vgl. II, 319: „So lebe und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Sein ist kein von außen angenommenes, es ist mein eigenes, einiges wahres Sein und Wesen.“

290 VII, 235.

291 VII, 236.

292 VII, 214. – Vgl. VII, 213.

293 VII, 228.

„Beklagt man nun etwa diesen Sturz des Aberglaubens als Verfall der Religiosität, so vergreift man sich sehr im Ausdrucke, und beklagt, worüber man sich freuen sollte, und was ein glänzender Beweis unseres Fortschrittes ist“[294]. Über diese Folgen klagen nur Priester, „deren Schmerz über den Verlust ihrer Herrschaft über die Gemüter der Menschen sich begreifen läßt“[295]. Die Politiker klagen, weil das Regieren schwerer und kostspieliger geworden ist. „Die Furcht vor den Göttern war ein trefflicher Beistand für eine unvollkommene Regierung; es war bequem die Untertanen durch *diese* beobachten zu lassen ... der böse Geist leistete unbezahlt die Dienste, für welche seitdem Polizeibeamte und Richter besoldet werden müssen“[296]. Die Philosophie und wissenschaftliche Ansicht des Zeitalters richten den Aberglauben; „die wahre Religion an seine Stelle im Bewußtsein zu setzen, vermag sie nicht“[297]. Aber wenn auch nicht der Gedanke einer übersinnlichen Welt anzutreffen ist, so ist die Religion doch noch nicht verschwunden[298] und sie läßt sich wieder in ihrem vollen Wesen zum Bewußtsein bringen bei den Menschen. „Den Aberglauben freilich mögen sie nicht weiter, dessen Reich ist verflossen; aber man versuche es nur, und rege wahre und klare Religionsbegriffe in ihnen an, und man wird alsbald sehen, daß sie dadurch ergriffen werden, wie durch nichts anderes“[299]. Für die wahre Religion ist das Zeitalter bedürftiger und empfänglicher als ein anderes. Die Freigeisterei hat auf jede Weise Zeit gehabt, sich auszusprechen; es war Geschwätz[300]: „es wird von dieser Seite nichts *Neues* und nichts *besser* gesagt werden, als es gesagt ist“. Der Philosoph verändert die Welt nicht[301], und auch die Religion nicht. „In der *Theologie* aber (inwiefern dieses Wort nicht die Religionslehre, die Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen, sondern wie es eigentlich sein soll, die Lehre von dem Wesen Gottes an und für ihn selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen bedeutet) soll durch diese Philosophie etwas verändert, – ja sagen Sie ihnen nur gerade heraus – diese Theologie soll gänzlich vernichtet werden als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinst“[302]. Zusammengefaßt läßt sich sagen: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig“[303].

---

294 VII, 228.
295 VII, 229.
296 VII, 229.
297 Ebd.
298 Vgl. VII, 230: „Es läßt sich als unwidersprechlicher Grundsatz aufstellen; wo noch gute Sitten sind und Tugenden: Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, Wohltätigkeit, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegeneinander, und der Eltern und Kinder, – da ist noch Religion, ob man es nun wisse, oder nicht; und da ist noch Fähigkeit zum Bewußtsein derselben gebracht zu werden.“
299 VII, 230.
300 Ebd.
301 V, 386. – Vgl. im Gegenzug Karl Marx, Frühschriften, S. 341 (11. These).
302 V, 386.
303 Anweisungen zum seligen Leben, hg. v. H. Scholz, Berlin o.J., S. 98, vgl. Beilage zur sechsten Vorlesung, S. 193-200: Metaphysik und Historie sind sich schlechthin entgegengesetzt. In den Bemühungen einer „Überwindung des Historismus“ nimmt Troeltsch diesen Satz Fichtes wieder auf. Aber Troeltsch's Metaphysik der Geschichte versucht diese Überwindung vergebens. Er möchte das Einfache, Bleibende und Wahre der geschichtlichen Entwicklung als ihren Kern herausheben, vgl. Hans-Georg Drescher, Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsch, in: Zeitschrift und Theologie und Kirche 57 (1960), 186-230, bes. S. 194. Troeltsch entnimmt dem Geschichtlichen eine sehr ungeschichtliche Denkweise, weil er in einer geheimen Unterströmung das Individuelle wieder in

Über die Zweideutigkeit solcher Schützenhilfe für die Theologie brauchen keine großen Worte gemacht zu werden; sie ist inzwischen viel deutlicher offenbar geworden. Aber wer das wahre Anliegen in diesen Bemühungen verspürt, wird sich auch nicht von dem Schicksal distanzieren können, das eine solche Metaphysik betrifft, die im Grunde ja oft genug nur die totale Reflexionsform der herkömmlichen Ontologie darstellt. Hegels Aufhebung der Religion ist nicht weniger zweideutig. Überhaupt ließ sich die Versöhnbarkeit schlechthin nicht durchführen. Dafür zeugt auch das Frühwerk[304]. Ein wacher Blick muß sich diese äußerste Konsequenz eines Platonismus klarmachen, der sich in dieser Weise mit dem Christentum identifizierte; man „weiß“ zwar darum; aber vielleicht ist es notwendig gewesen, in vielen wörtlichen Zitaten den Geist selbst sichtbar zu machen, der nun in einem schwer vergleichlichen Niedergang zusammenstürzt. Aus diesem Drama lebt noch die Philosophie der Gegenwart. Der Streit ist noch keineswegs zu Ende.

Wenn man die Gegenbewegung der Hegelschen Linken in diese Geschichte einführt, darf man sich nicht an die verzerrenden Perspektiven halten, die sich hier aus verschiedenen Richtungen her einstellen. Wenn alles, was bisher „heilig“, „gut“ und „wahr“ war, als ein einziger Irrweg betrachtet wird, wenn in einer maßlosen Leidenschaft verdächtigt, entlarvt und unterstellt wird, wenn bitterer Hohn, heimtückische Sophistik, raffinierte Psychologie, beißende Ironie des Witzes, glänzender Stil der Demaskierung sich an ihr destruktives Werk machen, – dann muß der Philosophierende ein besonders empfindsames Ohr und Auge bewahren für die Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen. Er wird nicht nur die Verführungskunst hervorkehren, die Schauspielerei enthüllen, die ungerecht überspitzten Angriffe zurückschlagen und die seichten Stellen der Selbstbespiegelung und der Fassade zum Vorschein bringen. Die Philosophie hat nach Hegel ihr Gesicht gewandelt. Der Stil des Philosophierens ist kaum wiederzuerkennen. Wer das nicht beachtet, wird in den Männern der Hegelschen Linken und Rechten, und besonders in Nietzsche, nie mehr als Pfuscher, Scharlatane und Pamphletisten sehen können. In ihre eigentliche Bedeutung wird er auch dann nicht eindringen, wenn er weiß, daß heute die halbe Welt marxistisch ist.

Die kritische Seite der Religionskritik haben wir früher bei der Erörterung der „Fak-

---

eine ungeklärte Identität mit einem Absoluten versetzt (vgl. Drescher, S. 228-230). Das Zusammendenken von „Absolutheit“ und „Geschichtlichkeit“ will nicht gelingen. Die Anstrengungen, die Troeltsch macht, sind auch heute noch notwendig, – aber aus der Sicht Heideggers bekommt das Problem selbst eine ganz neue Wendung. Vgl. VI, 3.

304 Ich wähle nur zwei Stellen aus der Jenenser Geistphilosophie, hg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1931, S. 179ff. Der Geist ist in der Aufhebung sich selbst Gegenstand der Anschauung. „Im Anschauen ist der Geist das Bild“. Die Nacht der Aufbewahrens, enthält viele Bilder. „Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder deren keines ihm gerade einfällt oder die nicht als gegenwärtige sind. ... In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutiger Kopf, dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwinden ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen“ (S. 180/181). Die Reflexion über die Aufhebung gleitet weiter. – Ein anderes Beispiel (S. 241) steht im Zusammenhang mit der Natur des Bösen. Die einzelne böse Tat ist in gewisser Weise nichtig; das Böse ist das an sich selbst Nichtige. Die Tat kann verziehen werden. Sie kann aber als Tat auch ungeschehen gemacht werden, „denn eben diese einzelne Tat ist ein Tropfen, der das Allgemeine nicht berührt, (von ihm) absorbiert ist. (Das Gesetz ist) Geist und behandelt den Menschen als Geist. Ein Totschlag, was macht es dem Ganzen?“

tizität“ in einem eigenen Punkt erörtert. Das soll nicht mehr wiederholt werden. Christentum und Metaphysik werden miteinander identifiziert. Hegel versuchte noch einmal das verborgene, untergangene Christentum durch die Philosophie wiederherzustellen. Die Negation des Christentums wurde mit dem Christentum selbst gleichgesetzt[305]. Aber dieser Traum ist ausgeträumt, weil in diesem Versuch das Unendliche seine Ohnmacht bewiesen hat. Es ist nur Spiegelbild, Schatten, Produkt der Abstraktion; der Schein ist an die Stelle des Wesens gesetzt. Das ideale Wesen ist ein eingebildetes Wesen. „Sein heißt sinnlich sein“[306]. Hegel hat den unerschöpflichen Reichtum des Wirklichen verachtet. Den „Himmel der geschichtlichen Zukunft“[307] haben Hegel und die Christen vergessen. Der Unglaube hat nur positive Bedeutung. „Der Unglaube hat ja den Himmel und mit ihm die Unsterblichkeit nur verworfen, weil ihn der ewige Stillstand, das ewige Einerlei des Himmels anwiderte, weil ihm die Absonderung der Ruhe vom Kampfe, des Genusses vom Bedürfnis als ein blosses phantasma erschien“[308]. Der deutsche Unglaube ist deswegen nicht negativ, weil er die Geheimnisse des Glaubens besitzt, „er ist nichts anderes, als der seiner selbst bewußte Glaube, er ist positives Wissen und Wollen“[309]. Der Glaube an das Jenseits ist zerstörerisch. „Indem nun so alles wahrhaft Wirkliche und Wesenhafte, aller Geist, aus dem Leben der Natur und Weltgeschichte verschwunden, alles massacriert ist, so pflanzt das Individuum auf den Trümmern der zerstörten Welt die Fahne des Propheten auf ... des Glaubens an das gelobte Jenseits“[310], nachdem „die ganze Welt in ein saftloses Stoppelfeld verwandelt“[311] ist. Aus dem Gefühl seiner eigenen Leere und dem kraftlosen Gefühl seiner Eitelkeit fließt jetzt ein „schwacher Schein“ und ein „mattes Traumbild“. Gott ist im Grunde nichts anderes als das ausgesprochene Selbst des Menschen. Der Mensch hat in der Religion in kindlicher Weise sein eigenes Selbst angebetet, denn im Christentum muß – nach Feuerbach – der Mensch arm werden, um Gott zu bereichern[312]. „Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint“[313]. Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst. Erst in Gott ist die Vernunft bei sich selbst[314]. So ist das Jenseits nichts Anderes als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke und Übel erscheint. Der religiöse Mensch verneint das Diesseits aber nur, um es am Ende als Jenseits wieder in verherrlichterer Gestalt zu setzen. Gott ist der Religion der Ersatz für die verlorene Welt[315]. Die Religion verneint alles, gibt Antworten, die keine sind, um alles auf Gott zurückzuschlagen. „Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende *Begriff*. Es ist die Erklärung des Uner-

---

305 Vgl. den 21. Grundsatz in Feuerbachs Grundsätze einer Philosophie der Zukunft (1843), in: Kleine philos. Schriften, hg. von Max Gustav Lange, Leipzig o.J., S. 122f.

306 Feuerbach, S. W., hg. von W. Bolin und Fr. Jodl, Stuttgart 1903ff., I, 256.

307 I, 173.

308 I, 149.

309 I, 212f.

310 I, 9.

311 I, 10.

312 Vgl. VI, 32. – Entsprechend finden sich bei Feuerbach Ansichten über das Christentum, z.B. VI, 233: „Was der Fromme im Gebete ersehnt, erfüllt Gott“, 226: „Das Gemüth ist der Paraklet der Christen“.

313 VI, 33. – Vgl. auch die jeweils gegebenen „Nachweise“ aus den Kirchenvätern, Konzilien, Theologen usf., die einmal eine eigene Aufmerksamkeit verdienten.

314 Vgl. VI, 44f.

315 Vgl. VI, 237.

klärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll“[316]. Eine solche Erklärung ist die Nacht, die alles niederschlägt, alles weiß, wo alles im Auge der göttlichen Macht nichts ist, seine Individualität verliert und die Vernunft untergeht. „Die Nacht ist die Mutter der Religion“[317].

„Der Mensch vermittelt durch Gott sein eigenes Wesen mit sich – Gott ist das personifizierte Band zwischen ... der menschlichen Natur und dem menschlichen Bewußtsein“[318]. Auf einem Umweg kommt der Mensch wieder zu sich zurück. Das Geheimnis der Theologie ist nichts anderes als die Anthropologie[319]. Dieses Bekenntnis und Eingeständnis ist der notwendige Wendepunkt in der Geschichte, „daß der Mensch kein anderes Wesen als *absolutes,* als *göttliches Wesen* denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das *menschliche* Wesen“[320]. Die Liebe des Menschen zum Menschen ist das erste Gesetz: homo homini Deus, – das ist der oberste praktische Grundsatz, „der Wendepunkt der Weltgeschichte“[321].

Die Religion scheidet das Wesen des Menschen vom Menschen. Gnade ist die entäußerte Selbsttätigkeit des Menschen, „der vergegenständlichte freie Wille“[322]. Das Wesen des Menschen ist bei Hegel *außer* den Menschen gesetzt. Die wahre Spekulation zeigt aber die unmittelbare Einheit, Gewißheit und Wahrheit. „Raum und Zeit sind die Offenbarungsformen des *wirklichen* Unendlichen“[323]. Das Christentum und die Metaphysik verachten auch die Natur. Zwar haben sie sich im Wasser der Taufe und in anderen Symbolen noch Analogien erhalten[324], aber es ist nur noch ein Schein von Natur. „Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichsten Dingen, die der nach dem Jenseits schmachtende Speculant mit Füssen tritt“[325]. Die wirkliche Wunderkraft wird einer eingebildeten Wunderkraft aufgeopfert. „Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den suprarationalistischen Egoismus des Christenthums überwinden“[326].

Im Grunde setzt die ganze Kritik die Einsicht in die protestantische Theologie und Geschichte voraus. Feuerbach glaubt sich im Ernst als ein Nachfahre Luthers[327]. Wie

---

316 VI, 233. – Vgl. dazu I, 368, 372 u.ö.

317 Ebd. – Vgl. VI, 237: „Das *allgemeine Wesen der Theorie* ist der Religion ein *besonderes* Wesen.“ Vgl. dazu Hegels Unbestimmtheit in der Wesensbestimmung der Idee (allgemeines Wesen und höchstes Wesen), die allerdings auf die doppelte Bedeutung von Sein überhaupt zurückweist: das allgemeinste Wesen und das höchste Wesen.

318 Vgl. VI, 249.

319 VI, 250.

320 VI, 325.

321 Vgl. VI, 326f.

322 VI, 287.

323 VI, 232f.

324 VI, 284f.

325 II, 302. – Vgl. VI, 332f.

326 VI, 325f. (Anm.).

327 Dafür kurz ein Beispiel: Feuerbach nimmt den Satz Luthers „Wie du von Gott gläubest hast du ihn“ als einen berechtigten Anstoß für seine Vermenschlichung. Die beste Darstellung für diese Schrittfolge fand ich VI, 249ff., vgl. auch VI, 20 (Gott ist nur bekannt als „für mich“ seiendes Wesen, von einem anderen Wesen weiß der religiöse Mensch nichts). Vgl. das 14. Kapitel des Wesens des Christentums und die 20. Vorlesung über das Wesen der Religion. – Der Ursprung einer Theologie, die Gottes Wesen nur aus seiner Beziehung auf den Menschen versteht („Offenbarung“, „Geschehen“, „Wort“), liegt wohl für die Neuzeit bei Luther. In der Postulatenlehre findet diese Lehre auch einen philosophischen Ausdruck. Doch gehört diese zusammen mit dem „transzendentalen und dialekti-

weit Feuerbachs Vermenschlichung in die Geschichte des Protestantismus gehört, soll hier nicht untersucht werden. Es gibt bei Feuerbach jedenfalls Sätze, die zu einer inneren Geschichte des reformatorischen Glaubens anreizen. Einer davon heißt: „Was die Gnade versagte, gewährte die Natur“[328]. Jeder andere Glaube und jede andere Kirche können sich aber von dem Gesamtvorgang dessen, was hier geschehen ist, deswegen nicht distanzieren, weil diese Zusammenhänge dem heutigen Weltzustand zugrunde liegen. Zugleich ist die Entwicklung selbst ein Zeichen für die mangelnde geschichtsbildende Kraft des wahren christlichen Glaubens in der Neuzeit.

Aber dieser Einsturz kommt von weiter her. Er liegt auch im Zuge der Metaphysik selbst. Der Platonismus Hegels hat die ganze Spontaneität des zu sich selbst befreiten Bewußtseins angenommen. Die Idee selbst aber wurde ohnehin lange genug schon von einer produzierenden Erkenntnis aus verstanden. Das Eidos, das sich am meisten zeigt, das eigentliche „Phänomen“, wird jetzt zum Epiphänomen, zu einem Nachschein. Die Idee als das „am meisten Hervorleuchtende“ Platos wird zum schlechten Schein, zum matten Traumbild, zum Trugbild; was bei Plato „Eidolon“ hieß, kehrt sich um: die Idee ist das „Abbild“, sie ist das „Idol“, die Ideenlehre ist „Ideologie“. Das Abbild-Urbild Verhältnis dreht sich um. Da wir früher den Begriff der „Faktizität“ an einigen Texten von Karl Marx erläuterten, ist es nicht mehr notwendig, auf den Unterschied zwischen Feuerbach und Marx einzugehen, obwohl dieser in der Tat sehr wesentlich ist.

m) Die anthropozentrisch reduzierte Anti-Metaphysik unter den formalen Gesetzen der Metaphysik

Der „Verwesungsprozeß des absoluten Geistes“[329] hat begonnen. Die verselbständigten Abstraktionen und Mystifikationen werden abgebaut. Platos „Joch“, das das Licht für die Erkennbarkeit des Seienden und die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts vermittelt, wird in seinem wahren Sein entlarvt: ein aufgezwungenes „Joch“ der Herrschaft im wörtlichen Sinne drängte dem Menschen sein Denken und Fühlen auf. „Die „Idee“ blamiere sich immer, soweit sie von dem „Interesse“ verschieden war“[330]. Ein solches Denken erfährt sich ganz im Gegensatz zur Metaphysik[331]. Und dennoch bleibt es völlig in den metaphysischen Gegensatz des Sinnlichen und Übersinnlichen eingespannt[332]. Die tragenden und haltgebenden Leitentwürfe der Metaphysik sind damit nicht verschwunden. An einem bezeichnenden Beispiel soll das verdeutlicht werden. In der Polemik mit

---

schen Schein“ zur Vorgeschichte Feuerbachs und Nietzsches.

328 VI, 332 – Es wäre aufschlußreich, auf Karl Barths Feuerbachkritik (Zwischen den Zeiten 1927) einzugehen. Für die historische Seite vgl. H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Heidelberg 1955, bes. S. 27f. Die idealistische Philosophie und das Lutherbild, Hegel S. 29f., Kant S. 27, 68, 97ff. Bezeichnend sind die dort gesammelten Texte Feuerbachs. Eine sehr aufschlußreiche Selbstkritik eines protestantischen Theologen findet sich in dem umfangreichen Kierkegaard-Bericht und in den Ausführungen über die natürliche Religion, die Paul Schütz, Parusia. Hoffnung und Prophetie, Heidelberg 1960, gegeben hat. Das Buch fand wohl bisher zu wenig Beachtung.

329 Karl Marx, Die Frühschriften, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 341 und 343.

330 Ebd., S. 320 – zum „Joch“ vgl. z.B. S. 321.

331 Vgl. ebd., S. 326 und 328.

332 Die leitenden Begriffe sind freilich nicht mehr in einem vorkritischen Sinne aufzufassen, z.B. Arbeit, Natur, Sinnlichkeit usf.

der Augsburger Allgemeinen Zeitung[333] wird eine Bestimmung der „Idee“ sichtbar, die entscheidend die Verwandlung dieses Begriffes erkennen läßt. Die eigentliche Gefahr des beginnenden Kommunismus liegt nicht so sehr in seinen praktischen Versuchen, sondern in der theoretischen Ausführung der Ideen, „denn auf praktische Versuche, und seien es *Versuche in Masse,* kann man durch *Kanonen* antworten, sobald sie gefährlich werden“. Aber Ideen sind von einer anderen Macht. Die Ideen, „die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft“[334]. Die Idee behält ihren das Seiende erhellenden, „enthusiastischen“ und den Geist zum Verstehen bringenden Charakter. Sie sind im formalen Sinne auch das platonische „Gute“: die Ermöglichung einer Sache, Bedingung der Möglichkeit. Dazu werden sie sogar gerade in der theoretischen Ausführung „gesetzt“. Die Ideen sind „Hypothesen“, deren Konsequenzen in der idealsten Weise zusammenstimmen in der Richtung auf ein zu erreichendes Ziel: der Geist wird besiegt, die Gesinnung wird erobert, der Verstand schmiedet die Gewissen an sie. Solche Ketten kann man nicht zerreißen, weil die in den Ideen gesetzten „Hypothesen“ das *Wesen* des Menschen enthalten. Die „Ideen“ selbst sind nun „Hypothesen“ und „Stützen“ für irgendeinen Wesensentwurf des Menschen, der seine geschichtliche Wirksamkeit erreichen soll. Je unzertrennlicher die Beziehung der Idee auf den Menschen wird, desto bezwingender wird die in ihr ausgesagte und erscheinende Macht: „das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft“. Eine solche Idee – was immer sie zum Erscheinen bringt – gehört aber zum Wesen des Menschen, weil sie ihn zu sich selbst befreit! Die Befreiung selbst aber ist nur in einer sinnlich gegenständlichen Praxis möglich, d.h. die Theorie selbst muß Praxis sein. Der Begriff der „Idee“ verschwindet damit, nicht aber seine grundlegende Struktur. Der Kommunismus ist kein Zustand und kein Ideal, sondern „die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung“[335], d.h. aus der Entwicklung der Produktionskräfte und den ihnen entsprechenden materiellen Lebensbedingungen. Ideen und Vorstellungen sind der „ideologische Reflex“ und das Eidos dieses Lebensprozesses. Getrennt von der wirklichen Geschichte haben solche Abstraktionen keinen Wert[336]. Die Momente und Gesetze, die im Bezug der „Transzendenz“ walteten, gelten auch hier, wo die Richtung des „Übergangs“ sich umkehrt. Die Leitlinien der „Metaphysik“ weichen nicht von der Anti-Metaphysik.

Noch ein kleiner Schritt sei gewagt, um die Herrschaft des Metaphysischen in Marx zu zeigen. Der Mensch hat nach Marx sein Sein darin, die Mittel seines Lebens zu produzieren. Wenn die Bedingungen dieser Produktion nicht mehr in der Herrschaft des produzierenden Subjekts stehen, wird die Produktion selbst zur vergegenständlichten Produktionskraft. Solchermaßen dem Wesen des Menschen entäußert, wird sie zu einer dinglichen Macht über ihn. Zur Aufhebung dieser Entfremdung sind zwei Voraussetzungen, d.h. Bedingungen, notwendig[337]. Die Masse der Menschheit ist einmal als

---

333 Vgl. Frühschriften, S. 150ff., das folgende Zitat S. 154.
334 Ebd.
335 Ebd., S. 361. – Vgl. S. 539f.
336 Ebd., S. 350.
337 Vgl. ebd., S. 361f.

durchaus „eigentumslos“ erzeugt. Sodann steht sie zugleich im Widerspruch zu einer Welt des Reichtums und der Bildung, die durch eine große Steigerung der Produktivkräfte ermöglicht wurde. Die Entfremdungen können sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte nur erobern, wenn sie die bisherige Aneignungsweise in der Form des Besitzes eines entfremdeten Eigentums aufheben. In der Befreiung müssen die eigenen Lebensbedingungen aufgehoben werden. Nur die Negation der Negation, die Verwirklichung einer Gesellschaft, die keine mehr ist, bringt dem Menschen den entäußerten Reichtum seiner Natur wieder zurück. Indem die Entfremdung produziert wird bis auf den Höhepunkt einer „unerträglichen Macht“, werden gleichzeitig die Bedingungen ihrer Aufhebung erzeugt, die sich konsequent in der Revolution erfüllt. In der Revolution werden die entäußerten Produkte wieder angeeignet, und der Mensch findet sich wieder in ihnen, es ist die vollendete Auflösung des Streites zwischen dem Menschen und der Natur im abgeschlossenen Selbsterzeugungsakt des Menschen aus der Natur und in der perfekten Vermenschlichung der Natur. Jetzt ist der „menschliche Mensch“ in seinem Wesen. Der Kommunismus ist der wahre Humanismus[338].

In der Revolution und dem darin erreichten Zustand besteht „die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung“[339]. Die entfremdete „Existenz“ hat ihr entfremdetes „Wesen“ wieder mit sich geeint, Produzent und Produkt fallen unmittelbar zusammen, und die klassenlose Gesellschaft erscheint als die unmittelbar sinnlich und gegenständlich werdende absolute Identität durch den Vollzug der revolutionären Praxis. Damit ist die höchste Bestimmung der „Metaphysik“ wieder erreicht: die proletarische Revolution trägt die Bestimmungen, die in der Metaphysik dem „Gott“ zugesprochen sind. Gott ist die Einheit von Vollzug und Vollzogenem, das „Denken des Denkens“, die coincidentia oppositorum und die seiner selbst gewisse absolute Idee. Im Ergebnis der klassenlosen Gesellschaft ist die Dialektik „transzendiert“. Das Ganze beruht in der Einsicht in die Notwendigkeit des dialektischen Prozesses. Marx beansprucht für sich, diesen Gesamtzug für sich zu überblicken: auch er nimmt den „übermenschlichen“ Standpunkt ein in einem letzten Worumwillen, daraufhin alles zustrebt. „Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“[340]. Die anthropologisch reduzierte Anti-Metaphysik bleibt unter den Gesetzen der Metaphysik.

Wo man die unmittelbare Lehre über die Revolution aufgegeben hat und sie entsprechend verwandelt, hat man auch das Absolute in einer neuen Weise beibehalten. Marx hat nämlich recht behalten mit seiner These einer zunehmenden Vergesellschaftung des Menschen, aber seine These von der Notwendigkeit der Revolution wurde in ihrer im-

---

338 Vgl. ebd., S. 235.

339 Ebd. – Zum größeren Zusammenhang vgl. Gerd Dicke, Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 15), Köln und Opladen 1960. Die innere Verklammerung dieser Fragen mit der Geschichte der Metaphysik fehlt freilich hier. Man könnte sich auch fragen, ob man nicht bei Feuerbach und Marx den im „Identitätsgedanken“ waltenden Vermittlungszug deutlicher und von Hegel her in seiner Problematik spekulativ tiefer fassen könnte. Dann würde auch das Dilemma dieser merkwürdigen „Identität“ nach Hegels Tod entschiedener als Aufgabe heutiger Ontologie erscheinen. Vgl. meine späteren Andeutungen über den Ursprung der „ontologischen Differenz“.

340 Frühschriften, S. 235.

manenten Dynamik nicht erfüllt[341]. Dafür treibt brutale Gewalt sie voran. Wo man sich von dieser abwendet, wird die Frage akut, was denn an die Stelle der Revolution trete. Für Ernst Bloch ist die Aufhebung der Selbstentfremdung vom „Geist der Utopie“ getragen, der in sich „die unterirdische Geschichte der Revolution“[342] birgt, die sich für ihn bei allen Ketzern, Chiliasten und Gläubigen findet. „Eine messianische Gesinnung bereitet sich neu heraufzuziehen, endlich der Wanderschaft vertraut und der unbetrüglichen Kraft des Heimwehs: nicht nach der Stille des Bodens, fest gewordener Werke, falscher Dome, ausgeglühter Transzendenz, in nichts mehr quellend, sondern nach der Lichtung unseres gelebten Augenblicks selber, nach der Adäquation unseres Staunens, unserer Ahnung, unseres beständig tiefsten Traums von Glück, Wahrheit, Entzauberung unserer selbst, von geheimer Göttlichkeit und Glorie“[343]. Diese „revolutionäre Romantik“[344] des „Thomas Münzer“ (1921) erhält seine gemäßigte Gestalt in dem Buch „Das Prinzip Hoffnung“. Für Th. W. Adorno gilt es, die Macht der fast totalen Selbstentfremdung zu brechen durch die einzig mögliche Form von Verantwortlichkeit und Freiheit, die sich in der Durchleuchtung der gesellschaftlichen Verblendungszusammenhänge durch Reflexion und Kontrolle des Geistes vollzieht. Die totale Kritik ersetzt die totale Revolution[345]. Im Austragen der Entlarvung besteht die einzige Möglichkeit. „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“[346]. Weil aber alles entfremdet ist, gibt es nur die Reflexion. „Heillos ist der Geist und alles Gute in seinem Ursprung und Dasein in dieses Grauen verstrickt“[347]. Alles ist Ontologie des „Noch-Nicht-Seins“ (Bloch).

Was bleibt? Die Voraussetzung des „positiven Humanismus“; der Mensch ist Mensch; aber was *ist* dieser „Mensch“? Der Wille zum absoluten Humanismus bekennt seine eigene ständige Ohnmacht. Es sind Versuche am Ende der Metaphysik, mit der Metaphysik zu einem Ende zu kommen. Nur deswegen haben wir sie skizziert. Nicht wenig Einfluß haben Bloch und Adorno in ihrem blinden polemischen Treiben gegen Heidegger. Die wenigen, fast beiläufigen Erwähnungen zeigen, daß sie sich auf Heideggers eigentliche Fragen auch im Grunde überhaupt nicht einlassen. Der Sinn des Wortes „Sein“ wird von beiden verkannt[348]. Vielleicht gelingt es aber von Heidegger

---

341 G. Rohrmoser, Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1960), S. 44-64 hebt diese Aspekte mit Recht hervor. Unsere obige Deutungsmöglichkeit der „Revolution“ bei Marx ist auch von Rohrmoser (S. 58) kurz gestreift. Zur gedrängten Analyse von Bloch und Adorno vgl. Rohrmoser, S. 49 bzw. S. 50. – Meine Marx-Interpretation wurde von Heideggers entsprechender Deutung des „Arbeiters“ von Ernst Jünger in „Zur Seinsfrage“ veranlaßt.

342 Ernst Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Reformation, Frankfurt am Main 1962, S. 240.

343 Ebd., S. 241.

344 So Bloch selbst in der neu angeschlossenen „Nachbemerkung“ zur zweiten Auflage, S. 243.

345 Vgl. Rohrmoser, a.a.O., S. 50.

346 Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin und Frankfurt am Main 1951, S. 480.

347 Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, S. 265.

348 Vgl. E. Bloch, Philosophische Grundfragen I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt am Main 1961, S. 14 u.ö. und Theodor W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin und Frankfurt am Main 1957, S. 41 u.ö.

her, Adorno und Bloch verständlich zu machen.

n) Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung

Die Verwandlung der Idee bei Marx war nur eine erste Vorstufe für eine weitere und gründlichere Umkehrung. Der Aufstieg und die Einkehr in die „Transzendenz“ geschah beim frühen Schelling als „selbsterrungenes Anschauen“. Unser Bewußtsein ist ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit, das auf einer Umwendung aus dem Objektiven ins Subjektive beruht. Diese Umwendung muß in uns geschehen, d.h. wir sind selbst die aus dem Objekt im Subjekt wiederhergestellte „abgründliche Freiheit“[349]. Jene ewige Freiheit ist „das Übernatürliche“[350]. Indem der Mensch Natur und Übernatur schied, fiel er in den Irrtum. Die in der Natur sich selbst entfremdete Freiheit kann durch „Wiederumwendung“ zurückgenommen werden. Die „Ekstasis“ Schellings wird durch den Vollzug des Willenssubjektes erreicht. Das „Transzendentale des Wollens“, ist die „Vermittlung des Sinnlichen und Übersinnlichen“[351]. Das Subjekt als Wille vollzieht die Scheidung zwischen Sein und Seiendem, zwischen Grund und Existenz in sich selbst. „Wollen ist Ursein“, sagten wir oben schon. Es kann hier nun nicht gezeigt werden, warum Schelling im Gefolge der neuzeitlichen Metaphysik (Descartes’ Gleichung von Freiheit und Vernunft – Leibniz’ appetitus-Lehre – Kants praktische Vernunft als reiner Wille) das Sein des Seienden als Wille denken muß. Bereits das Vor-stellen als solches hat den Grundzug, sich willentlich das Seiende zuzustellen und sich in der Gewißheit dieses Seienden zu bemächtigen. Die einzelnen Schritte dieser Entfaltung hat Heidegger in den beiden Bänden „Nietzsche“ öfters und eindringlich zur Auslegung gebracht.

Bei Nietzsche wird es aber vollends deutlich, daß „Wille“ hier nicht mehr als psychologisches Vermögen aufgefaßt werden kann. Nach Nietzsche ist der Wille zur Macht das innerste Wesen des Seins. Der Wille ist kein Wunsch und auch kein bloßes Streben, sondern ein Befehlen als Verfügen über Möglichkeiten. Der Wille *zur* Macht bedeutet die ständige Steigerung der Mächtigkeit, da das Wesen der Macht gerade darin gesucht werden muß, stets über ihre jeweilige „Stufe“ hinauszuwollen. Die jeweilige Machtstufe muß übermächtigt werden, wenn die Macht in ihrer Mächtigkeit bleiben will. Der Wille als Befehlen ist selbst das Wesen der Macht. Wille und Macht gehören zusammen. Der Wille braucht dieses Ziel, sonst verlöscht er als Wille. Die Macht muß selbst für die Erfüllung ihres Wesens sich selbst Bedingungen der Steigerung und Erhaltung setzen. Das Werden ist nichts anderes als diese Bewegtheit des Willens zur Macht; die „Werte“ sind Bedingungen der Steigerung und Erhaltung, mit denen und auf die der machtende Wille bei seiner Bemächtigung rechnet. Alle metaphysische Auseinandersetzung ist für Nietzsche ein Entscheiden über Wert-„Ordnungen“. Für Nietzsche sind auch die platonischen Ideen Werte. In der Tat hat bei Plato die höchste Idee den Charakter des Guten, d.h. der Ermöglichung. Aber Plato denkt nicht „Werte“;

349 Schelling, S.W. IX, 227.

350 Vgl. IX, 242. – Fichte (II, 297) nennt die Vernunft das „übernatürliche Gesetz“, d.h. Übersinnliches und Übernatur werden gleichgesetzt. Auch hier findet sich bei Feuerbach die Fortsetzung: „Wenn wir im Wasser erklären: der Mensch vermag nichts ohne Natur; so erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigstens Geistiges, ohne den Menschen; *die Natur bedarf des Menschen,* wie der Mensch der Natur ... Wein und Brot sind *übernatürliche* Produkte – im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widersprechenden Sinne“ (S.W., Hg. Bolin-Jodl, VI, 333).

351 I, 442.

Ermöglichung. Aber Plato denkt nicht „Werte“; erst im Gefolge des transzendentalen Denkens konnte Nietzsches Begriff des „Wertes“ entstehen. Gleichwohl weist der Wertbegriff auf Plato zurück. Nietzsche deutet die Ideen als Werte, so daß die Meta-Physik ein System von Wertschätzungen ist. Aber die bisherige Metaphysik kennt den Willen zur Macht nicht eigens als Prinzip der Wertsetzung. In dem neuen Licht setzt sich der Wille zur Macht nun eine neue Wertordnung, d.h. er wertet die bisherigen Werte überhaupt um. Die obersten Werte entwerten sich jetzt, so daß der bisherige Rang der Werte einstürzt. Sofern nun der Name „Gott“ für die übersinnliche Ordnung, für die „jenseitige“, „wahre“ Welt gegenüber der diesseitigen Welt steht als das einzige und eigentliche Ziel, sagt Nietzsche stellvertretend dafür „Gott ist tot“. Der Bereich der Ideen und Ideale, der ewigen Vernunft und der überzeitlichen Werte zerfällt kraftlos in sich. Die übersinnliche Weit bleibt ohne lebensspendende Kraft, die erweckende und aufbauende Verbindlichkeit, nach der sich der Mensch richten kann, nimmt ab. Gemäß der mit Descartes aufkommenden neuen Freiheit setzt der Mensch sich selbst das Verbindliche in den verschiedensten Weisen als Menschenvernunft, Gesetz, als eine irgendwie eingerichtete Ordnung oder als Bewältigung eines Chaos. Zuletzt können die „Werte“, „Ideale“ und die „Unentbehrlichkeit des Geistes“ nur noch proklamiert werden. Es fehlt das Ziel, es fehlt das Warum. Der Mensch hat keine Sterne mehr über sich, die seinen Weg erhellen. Der „gestirnte Himmel“ der moralischen Ideale ist ausgeglüht und erloschen. Aber waren die obersten Werte nicht schon dadurch ohnmächtig gemacht, daß man sie in der idealen Welt unterbrachte, weil man keine Möglichkeit sah, sie innerhalb der realen Welt zu verwirklichen?

Aber wenn die obersten Werte in ihrer geschichtsbildenden Mächtigkeit dahinschwinden, breitet sich eine endlose Not aus, weil der Mensch seine bisherige „Wahrheit“ verloren hat. Der „unheimlichste aller Gäste“ hält seine Einkehr, der Nihilismus. Das Seiende im Ganzen bleibt, und damit bleibt auch die Not, eine Wahrheit über das Seiende aufzurichten. Die wert-los gewordene Welt drängt selbst nach einer neuen Wertsetzung. Das Ja zu einer neuen Wertordnung kommt aus einem unbedingten Nein zur bisher allein maßgebenden Wertgebung. „Sind nicht alle ‚Werte‘ Lockmittel, mit denen die Komödie sich in die Länge zieht, aber durchaus nicht einer Lösung näherkommt?“[352] „Die Zeit kommt, wo wir dafür *bezahlen* müssen, zwei Jahrtausende lang *Christen* gewesen zu sein: wir verlieren das *Schwergewicht,* das uns leben ließ, – wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein. Wir stürzen jählings in die *entgegengesetzten* Werthungen mit dem gleichen Maasse von Energie, das eben eine solche extreme *Ueberwerthung* des Menschen im Menschen erzeugt hat“[353]. Aber „Enttäuschte“ sind wir nur, weil uns die Augen aufgegangen sind über unsere „Wünschbarkeiten“. Das Christentum hat selbst zu einer solchen Denkweise führen müssen: der Sinn der Wahrhaftigkeit, den das Christentum hoch entwickelt hat, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit der Moral als einer „interessierten Betrachtung“[354]. Der radikale Nihilismus ist selbst eine Folge des Glaubens an die Moral. Die Ideen sind nur „Zweck-Hypothesen“ der „Wert-Ansetzer“. Werte sind letztlich „Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herr-

352 Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarionausgabe, München 1926, Band XVIII, Der Wille zur Macht, Erstes und zweites Buch, S. 45.
353 XVIII, 25.
354 Vgl. XVIII, 7, 11, 12 u. ö.

schaftsgebilde: und nur fälschlich *projicirt* in das Wesen der Dinge“[355]. „Es ist immer noch die *hyperbolische Naivetät* des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaass der Dinge anzusetzen“[356]. Die Werte sind auf den Willen zur Macht bezogen; das Unwahre der Werte liegt darin, daß sie in einen „an-sich“-seienden Bezirk hinausgesetzt werden, um von dort her in ihrer „Unbedingtheit“ zu gelten. Wir werden uns an Platos Gründung des Transzendenz-Begriffes erinnern, den wir früher am Wort „Hyperbolé“ verfolgt haben. Jetzt ist die Welt der Ideale und der „Werte“ eine „Naivität“ geworden; sie sind nicht mehr ein „göttlicher Überschwang“, sondern ein Zeichen der Schwäche und Servilität: „man hat Gott genannt, was schwächt, Schwäche lehrt, Schwäche inficirt ... Man hat es *Gott* genannt, daß man dem Verhängnis widerstrebte – dass man die Menschheit verdarb und verfaulen machte ... Man soll den Namen Gottes nicht unnützlich führen ...“[357]. „Eine Interpretation gieng zu grunde: weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei“[358].

Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Nihilismus“ brauchen hier nicht erläutert zu werden. Heidegger deutet sie ausführlich und macht auch eindringlich klar, daß mit dem oberflächlichen Gerede von „Nihilismus“ als einer reinen Negation des Wahren, Schönen und Guten nichts ausgerichtet ist.

o) Der metaphysische Sinn des Wortes „Gott ist tot“, die Not der leeren „Transzendenz“ und die Wesensfülle des Über-Menschen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Vielleicht kann das Stück 125 aus der Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ einen Einblick geben in die wahre Lage. Heidegger hat bekanntlich dieses Stück in seinem Nietzsche-Aufsatz in den „Holzwegen“ gedeutet. Wenn auch das Stück und erst recht Heideggers Deutung nicht einfach wiederholt werden kann, so sollen doch die wichtigen Züge in die Erinnerung zurückgeworfen werden, denn gerade wenn wir solche Texte zu „kennen“ glauben, entziehen sie sich oft genug in ihrem Schwergewicht.

Der tolle Mensch schreit unaufhörlich: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ Am hellen Vormittag hat er eine Laterne angezündet. Die hellsten Lichtscheine weisen ihm keinen Weg, da er die Grundorientierung seines Wesens verloren hat. Dieser Mensch ist mit den Maßen der bisherigen Weltordnung nicht mehr zu verstehen. Er ist im Bereich des Außerordentlichen und so über das Geschwätz und das Meinen hinausgerückt. Deswegen wird dieser „tolle Mensch“ auch auf dem Markt ausgelacht von den Vielen, die dort gerade zusammenstanden, „welche nicht an Gott glauben“[359]. Sie schreien, witzelnd und

---

355 XVIII, 17.
356 Ebd.
357 XVIII, 44.
358 XVIII, 45.
359 Heideggers Auslegung dieser Worte in den „Holzwegen“ (S. 246) ist besonders bezeichnend für die Richtung seiner Deutung: „Dieser dergestalt ver-rückte Mensch hat darum mit der Art jener öffentlichen Herumsteher, ‚welche nicht an Gott glauben‘, nichts gemein. Denn diese sind nicht deswegen ungläubig, weil Gott als Gott ihnen unglaubwürdig geworden ist, sondern weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens aufgegeben haben, insofern sie Gott nicht mehr suchen können. Sie können nicht mehr suchen weil sie nicht mehr denken.“ Vgl. auch Volkmann-Schluck, Nicolaus Cusanus, S. 178f.: „Der Atheismus in der Gestalt einer groben Leugnung Gottes hält sich in Niederungen auf,

sarkastisch die bittere Lauge ihres Spottes ausgießend, lachen durcheinander. „Ist er denn verlorengegangen? ... Hat er sich verlaufen wie ein Kind ... Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns?“ Jener tolle Mensch springt mitten unter sie und durchbohrt sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht?“

Gott ist von Menschen getötet. Die an-sich-seiende Überwelt ist durch den Menschen getötet. Das Wertsetzen schlägt das Seiende in seinem An-sich-sein nieder und bringt alles unter seine Macht. Dieser Vorgang setzt schon ein mit der Vorrangstellung des Denkens als Repräsentation und vollendet sich darin, daß das Seiende als das Objektive eines Subjektiven in die Immanenz hinein aufgesogen und aufgehoben wird. Hegel hat den niedrigen Kreuzestod des Menschensohnes im „spekulativen Karfreitag“ zum Keim der göttlichen Dialektik gemacht. Aber dieser großartige Rettungsversuch ist für Nietzsche nur eine zeitweilig hemmende Station, die sogar in ihrer zweideutigen Weise dem „Tod Gottes“ die besten Dienste erwiesen hat. Das Christentum wird zur reinen Durchsichtigkeit im Medium des absoluten Wissens gebracht, der Gehalt der Offenbarung selbst in das vollste und hellste Licht gerückt. In der Religionsphilosophie heißt es einmal: „es ist nichts Geheimes mehr an Gott!“ Man lese einmal die „Theologischen Jugendschriften“ Hegels auf dem Hintergrund Nietzsches. Diese Hinweise müssen genügen.

Der Mensch hat also Gott getötet. „Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun?“ Heidegger hat besonders auf diese „Bilder“ aufmerksam gemacht, die der tolle Mensch zur Erläuterung des Todes Gottes gebraucht[360]. Die Sonne erinnert nicht bloß an die kopernikanische Wendung in der neuzeitlichen Naturbetrachtung. „Sonne“ erinnert gleich an Platos „Sonnengleichnis“. Philo von Alexandrien greift dieses Bild auf und bezeichnet Gott als die „geistige Sonne“[361]. Was bei Plato „Gleichnis“ war, wird bei Philo und in der Folgezeit verfestigt. Das intelligible Licht ist das eigentliche Licht, während das sinnenfällige Licht Abbild, Abschwächung und Übertragung (Metapher) ist. Der plotinische Nous ist Prinzip der sichtbaren Sonne[362]. Das „Bild“ wäre einmal weiter zu verfolgen. „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?“ Diotima führt den Sokrates in die Schule des Eros ein. Die letzten Einweihungen und Offenbarungen gehen vielleicht über die Kraft des Menschen. Der Aufstieg zum Schönen selbst geht über die Schönheit des Körpers, der Seele und überhaupt des einzeln

---

die nicht einmal ahnen lassen, welche Fragen sich hier auftun.“

360 Vgl. Ho 241, wo sich Heidegger allerdings mit einigen Hinweisen begnügt. Nur auf Platos Sonnengleichnis wird verwiesen. Deswegen versuchen wir die „Bilderwelt“ selbst in ihrer Mächtigkeit weiter zu verfolgen. Heidegger nimmt in seiner Deutung offenbar das „Bild“ des Meeres und des Horizontes zusammen. Wir sehen im „Meer“ einen eigenen Hinweis. Unsere Deutung selbst ist natürlich in vielfacher Weise zu ergänzen.

361 Nachweise dafür und für die weitere Tradition bei Josef Koch, Übersetzung der Schrift des Nicolaus Cusanus: Vom Nichtanderen, Hamburg 1952, Anmerkungen S. 116-119, 121f. Die reichen Texte, die Koch aufführt, gestatteten eine noch viel größere Eindringlichkeit des hier Gesagten, falls unser Zusammenhang einmal umfang reicher dargestellt würde.

362 Vgl. Plotin, V 5, 8, 7 u.ö. Vgl. W. Beierwaltes, Metaphysik des Lichtes, a.a.O., S. 336 Anm. 6, S. 342 mit Anm. u.ö.

Schönen. Der Mensch darf nicht minderwertig und kleinlich werden, „sondern dem weiten Meer des Schönen zugewandt soll er es anschauen und viele schöne und erhabene Reden zeugen und Gedanken im unermüdlichen Streben nach Weisheit, bis er gekräftigt und gereift eine Erkenntnis erblickt, eine einzige, die Erkenntnis des Schönen, das so ist: – versuche“, sprach sie, „mir deinen Sinn zuzuwenden, so sehr du kannst“[363]. Dann wird Sokrates das ewig Schöne an sich selbst sehen[364]. Auch hier führt der Weg über die neuplatonische Überlieferung zur Hochscholastik, wo Gott sehr oft „pelagus infinitae substantias“ u.a. genannt wird. Das Bild kehrt auch bei Hegel wieder. Der Zusammenhang der folgenden Stelle ist bezeichnend. *„Der Entschluß zu philosophieren wirft sich rein in Denken* (– das Denken ist einsam bei sich selbst), – er wirft sich *wie in einen uferlosen Ozean;* alle die bunten Farben, alle Stützpunkte sind verschwunden, alle sonstigen freundlichen Lichter sind ausgelöscht.“

Zu diesen Bildern gehört auch das Bild des Sternes. Zarathustra ist der „Sternzertrümmerer“. „Trümmer von Sternen: Aus diesen Trümmern baute ich eine Welt“[365]. Plato wieder war es, der im Timaios[366] die Entsprechung des Sternenganges mit dem Denken herausstellte. Bei Hegel heißt es in unmittelbarem Anschluß an die eben zitierte Stelle: „ ... alle sonstigen freundlichen Lichter sind (auf dem uferlosen Ozean) ausgelöscht. Nur der *eine* Stern, der *innere* Stern des Geistes leuchtet; ist der *Polarstern.* Aber es ist natürlich, daß den Geist in seinem Alleinsein mit sich *gleichsam ein Grauen befällt;* man weiß *noch nicht, wo es hinauswolle, wohin man hinkomme.* Unter dem, was verschwunden ist, befindet sich vieles, was man um allen Preis der Welt nicht aufgeben wollte, und in dieser Einsamkeit *aber hat* es sich noch *nicht wiederhergestellt,* und man ist ungewiß ob es sich wiederfinde, wiedergeben werde“[367]. Wenn die Sterne aber zertrümmert sind und der „gestirnte Himmel“ des moralischen Gesetzes erloschen ist, kommt nicht nur das Grauen und die Ungewißheit Hegels. „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?“ Und Zarathustra spricht an einer Stelle ein ähnliches Wort: „Du schneebärtiger schweigender Winterhimmel, du rundäugichter Weißkopf über mir! O du himmlisches Gleichnis meiner Seele und ihres Mutwillens!“[368]. Fügen wir das jetzt schon hinzu: Auch bei Heidegger kehren *nach der Kehre* auf der Höhe sei-

---

363 Symposion 210 C/D (Übersetzung von Bruno Snell).

364 Vgl. ebd., 211 A/B; an dieser wesentlichen Stelle wird auch wieder deutlich, welches Gewicht auf dem Bild des „Meeres“ liegt. Weitere entsprechende Stellen sind zu erbringen. Vgl. nur die den Beginn der Metaphysik überhaupt begründende „Zweite Fahrt“ usw.

365 Vgl. XX, 233 u.ö. Vgl. z.B. die „Vorrede“ zu „Also sprach Zarathustra“.

366 Vgl. Timaios 47 B/C, wo gesagt wird, „Daß Gott die Sehkraft für uns erfunden und uns verliehen hat, damit wir die Umläufe der Vernunft im Weltgebäude betrachten und sie auf die Kreisbewegungen unseres eigenen Nachdenkens anwenden könnten, welche jenen verwandt sind, so weit es das Durchschütterte mit dem Unerschütterlichen sein kann, und damit wir nach ihrer genauen Durchforschung und nachdem uns die Berechnung ihres richtigen Ganges, wie er ihren Wesen entspricht, gelungen, in Nachahmung der von allem Irrsal freien Umkreisungen des Gottes die in uns selber ordneten“ (Übersetzung von Franz Susemihl).

367 Dieser und der obige Text finden sich in Hegels berühmter Antrittsrede an der Universität Berlin, vgl. Berliner Schriften, S. 19f.

368 Vgl. VI, 253ff.

nes Denkens die Sterne wieder, „Auf einen Stern zugehen, nur dieses. Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt“[369]. Noch mehr: Denken und Sein haben ihr Wesen im Zusammengehören. Die Kon-stellation ist die jeweilige Einkehr des Denkens in diese Zusammengehörigkeit[370], daraus sich Mensch und Sein in ihrem Wesen erreichen. Diese jeweils seingeschichtlich bestimmte Konstellation, „in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet“, zeigt sich z.B. am *Wesen* der Technik: „Das Unaufhaltsame des Bestellens und das Verhaltene des Rettenden ziehen aneinander vorbei wie im Gang der Gestirne die Bahn zweier Sterne. Allein dieser ihr Vorbeigang ist das Verborgene ihrer Nähe. – Blicken wir in das zweideutige Wesen der Technik, dann erblicken wir das Wesen der Konstellation, den Sternengang des Geheimnisses“[371]. Aber diese Sätze können in ihrem Gewicht erst zum Verständnis kommen, wenn wir Nietzsche ganz ausreden lassen.

Pascal hat die Macht der leeren Räume vorausgeahnt. „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“ Der Horizont ist der maßgebende Gesichtskreis, der von sich aus den Menschen die Weite und Höhe ihres Blickes voranleuchtet. Er ist weggewischt. Der Gesichtskreis wird durch ein Sehen vernommen. Der übersinnliche Bereich der Idee wird durch das rechte Sehen zugänglich.

Die Philosophie ist der Augen größtes Gut, sagt Plato[372]. Weil aber die Ideenschau das Telos des Wissens und Denkens ist, muß man den Lichtstrahl der Seele[373] nach dem allen Dingen spendenden Urlicht wenden. Der dialektische Aufstieg vollzieht sich in

---

369 Aus der Erfahrung des Denkens, S. 7.

370 Zur Konstellation vgl. ID 24, 25, 28, 29; den Unterschied von „Geschick“ und Konstellation habe ich oben im Text anzudeuten versucht. Auf weitere Ausführungen dazu muß ich hier verzichten, da sie die Frage nach dem „Bleibenden“ verlangen.

371 Vgl. VA 41, wo wohl zum ersten Mal der Begriff der „Konstellation“ auftritt.

372 Vgl. Tim. 47 B 2f.

373 Vgl. Rep. 540 A 7f. – Übrigens kehrt das „Bild“ der Sterne und das Gleichnis der „Sonne“ beim späten Heidegger auch in größeren Zusammenhängen wieder; zu den Sternen vgl. HH 19. 28 u.ö., bes. Ge 73; zur Sonne vgl. besonders die Hebel-Interpretationen in der Burckhardt-Festschrift (s. Literaturverzeichnis), S. 183ff. Die Begriffe Bild, „Metapher“, „Symbol“, die in sich schon schwer zu fassen sind und je geschichtlich verschieden bestimmt sind, versagen hier. Sie entstammen der „Metaphysik“, weil sie auf den Gegensatz und die *darauf beruhende* Einheit des Übersinnlichen und Sinnlichen zurückgehen. Vgl. das zu Platos „Schönem“ Gesagte zu Beginn dieses Kapitels. Die Frage nach dem Sinn dieser „Bilder“ gehört zu den schwierigsten Besinnungen, die einem Heidegger aufgibt. Mit im Thema stehen vor allem die Fragen nach der „Vermenschlichung“ (Anthropomorphie), nach der Herrschaft der Logik, der Aussage usf. Erst wenn diesen Sachverhalten die wahre Seite abgewonnen ist, läßt sich dann auch über den „Mythos“ reden. Hier werden die Hölderlin-Erläuterungen sehr wesentlich. Übrigens ist das Wesen des „Bildes“ in diesem Komplex auch schon unter dem Titel „Schema“ in KM zur Sprache gekommen. Das „Schema-Bild“ weist vor auf das „Bild“, wie es VA 200ff. zur Sprache kommt. Wer glaubt, auf diese über die Kehre hinwegspielende „Einheit“ verzichten zu können, verläuft sich vermutlich in willkürliches und eklektisches Spekulieren. Einmal scharf zugespitzt formuliert: Wer sich nicht ernstlich auf die Ausführungen über das „Schema“ von KM einläßt, wird das in dem kleinen Büchlein „Aus der Erfahrung des Denkens“ gesammelte und einander entsprechende Spiel eines (je auf der linken Seite stehenden) „Bildes“ und der (auf der jeweils rechten Seite stehenden) Folge von „Sätzen“ nicht in ihrer Herkunft und in ihrer Bedeutung verstehen können. Es sind „Monogramme“ des Denkens, wie Kant schon in seiner Schematismus-Darstellung sagt. Schließlich gehört alles zum Dichtungscharakter des Denkens. „Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes“ (ED 23).

einer unaufhörlichen Anstrengung. Das denkende Fragen ist ein Streben nach einem voraussetzungslos Unbedingten. Das Streben wird selbst davon bestimmt, denn wenn es nicht frei von endlichen Bedingungen ist, kann es das Unbedingte nicht erstreben. Im unbedingten Streben wird das im Blick liegende Feld (der Horizont) und das darin Liegende überstiegen. Dieser Überstieg ist die Transzendenz des Wollens. Wenn dieses Wollen in sein höchstes Wesen gelangt, kann es keinen Grund zulassen, den es nicht durch sich selbst als Grund erreicht hätte. Bei Schelling liegt die Unterscheidung von Existenz und Grund von Existenz im Wesen des Wollens. Wenn nun der Wille zur Macht mächtig wird, verschwindet der „Horizont“ des Übersinnlichen, von dem her alles Sinn und Sein gewinnt. Der „Horizont“ ist nur der in den einzelnen Wertsetzungen des übermächtigen Lebens gesetzte „Gesichtspunkt“: das „sonnenhafte“ Auge schaut nur noch aus in das Machten des Willens zur Macht, ja es ist dieses Machten selbst, das den „Lichtstrahl der Seele“ zwar noch auf „Ideen“ hinwendet, diese aber nun als die Bedingungen der Steigerung und Erhaltung seiner Übermächtigung versteht. Dieser Lichtstrahl hat die versengende und brennende Kraft der Flamme. Das Auge sieht in einer eigenen Weise bei Nietzsche. Heidegger hat einmal das „Blinzeln“ im Zusammenhang mit dem „Geist der Rache“ als *eine* solche Weise des Sehens aufgezeigt[374].

Unter dem Strahl dieses Blickes fällt besonders Gott selbst: „Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab?“

Aus dieser Tat stammt auch das Doppelgesichtige der „Fröhlichen Wissenschaft“. Der Mensch hat sich befreit vom Schein des Übermenschlichen und der dunklen Hinterwelt, sein Leben ist nicht mehr eingeengt durch übermenschliche Mächte. Der Mensch ist frei geworden. Eine neue Weise des Daseins wird möglich, wenn der Mensch sich Ziel und Bahn selbst geben muß. Die Befreiung von der Knechtschaft der alten „Ideale“ bringt den Wagnis-Charakter des Lebens wieder zum Vorschein. Diese neue Grundstimmung kommt uns in den „Liedern des Prinzen Vogelfrei“ entgegen, die die „Fröhliche Wissenschaft“ abschließen. In besonders eindrucksvoller Weise bezeugt das Tanzlied „An den Mistral“ die Bewegung des befreiten Menschen. Das Dasein des Menschen wird wieder in seiner Größe gesehen. Der Mensch begreift das Übermenschliche selbst als eine verborgene Möglichkeit seines Wesens. Nun reizt das große Wagnis des menschlichen Lebens, daß er sich vergeuden und verlieren kann für seine unendliche Freiheit. Eine solche unendliche Bewegung kennt keine Grenzen und keine Differenzen mehr. „Tanzen wir gleich Troubadouren / Zwischen Heiligen und Huren, / Zwischen Gott und Welt den Tanz!“, heißt es im Tanzlied. Alle „Überschwänge“ und „Transzendenzen“ werden in das Leben des Menschen zurückgeholt, von wo aus sie im wagenden Entwurf neu gesetzt werden. Aber der bisherige Mensch wagt nichts mehr, er hat nicht mehr die Kraft der Selbstübersteigung, er ist satt. Mit dem Tode des Gottes kommt die höchste Gefahr einer äußersten Verarmung des Menschen, einer schrecklichen Trivialisierung, einer banalen Aufklärung und einer platten Langeweile. „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den

374 Vgl. besonders WhD 33ff. u.ö. VA 110ff. – Eine einzelne Interpretation der gedanklichen Übergänge muß hier unterbleiben.

Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! ... Wehe!

Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen.* „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann kleiner geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfluch; der letzte Mensch lebt am längsten, ‚Wir haben das Glück gefunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“ So spricht Zarathustra in seiner „Vorrede“. Von diesem „letzten Menschen“ muß der wahre Mensch sich ablösen. Nun verleumden die „räuchigen, stubenwarmen, verbrauchten, vergrünten, vergrämelten Seelen“ die hohen Hoffnungen und leben frech in kurzen Lüsten. Die Tugendlehrer predigen Schlaf und Traum, Selbstvergessenheit und Blindheit. Der Übermensch ist dennoch nicht der willkürliche Mensch, der schlechthin Maßlose. Seine Freiheit ist nicht so sehr Freisein *von* ..., sondern Freisein für ... Wofür soll dieser Mensch frei sein?

Er soll frei sein für den Mut und die Kraft der Selbstübersteigung und der Verschwendung seiner selbst. Dennoch sucht er nur sich selbst in diesem stets mächtigeren Leben. Was ist sein „Selbst“, sein Wesen? Das Spiel der Übermächtigung im Willen zur Macht. Aber wie soll sich das in das Endlose fortsetzen? Aber stößt dieser Wille sich nicht an der Zeit, an der Unabänderlichkeit des Gewesenen und an der Unerreichbarkeit des Zukünftigen? An der Flüchtigkeit des Gegenwärtigen? Oder wie denkt sich der Lehrer des Übermenschen dieses innere Verhältnis von „Willen zur Macht“ und Zeit? Besonders das Vergangene widersetzt sich dem Vorwärtswollen des Willens zur Macht. Das Kommende der Zeit kommt, um wieder zu gehen. Das Zeitliche ist für die Metaphysik das Vergängliche. Der Wille richtet sich besonders widerwillig gegen dieses Vergehen, das das Vergangene nur noch in die Erstarrung des „Es war“ zurückfallen läßt. Indem der Widerwille sich aber in seiner „Rache“[375] an dieses „Es war“ kettet, gerät er selbst in die größte Abhängigkeit von ihm. Die Erlösung von dieser Rache kann es nur geben, wenn der Wille in seinem Widerwillen durchhält, wenn er Wille zur Macht bleibt. Er kann als Wille nicht einfach aufhören, da der Wille das Sein ist. Es gäbe nur noch das nichtige Nichts. Das Widrige für den Willen verschwindet nur dann, wenn das Widrige und Widersetzliche im Willen verschwindet, wenn dieses „Nein“ umgewandelt werden kann in ein großes „Ja“. Was soll hier bejaht werden? Die Zeit und das Vergehen. Wie ist das aber für den Willen möglich? Wenn er will, daß das Vergehen bleibt. Es kann aber nur so in seinem „Vergehen“ bleiben, wenn es wiederkommt. Wenn es selbst aber wiederkommt, muß es das „Vergangene“ wiederbringen. Das aber ist nur möglich, wenn dieses „Vergehen“ als ein Gleiches wiederkehrt. Der Wille ist also von seinem Widerwillen, von dem Herabsetzenden und dem Widrigen in ihm selbst befreit, wenn er die beständige Wiederkehr des Gleichen will. Die Wiederkehr ist aber nur dann eine beständige und das in der Wiederkehr ankommende „Vergangene“ kann nur ein gleiches bleiben, wenn die Wiederkehr selbst ewig ist. Der Wille ist nur Wille, wenn er die Ewigkeit des Gewollten will. „Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der höchste Triumph der Metaphysik des Willens, der ewig sein Wollen selbst will“[376]. Dieser Wille

375 [fehlt im Original]
376 WhD 43.

trägt die Prädikate des Urseins: Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit. Der Wille, der die ewige Wiederkehr des Gleichen will, ist das Sein des Seienden. Sein wird als Wille gedacht. Der Übermensch ist das Wesen, das diesen „schwersten Gedanken“ Nietzsches übernehmen soll. Er ist der „Über-Mensch“, weil er, *über* den bisherigen Menschen hinausgehend, selbst ein Übergang ist als Brücke zu einem Willen, der die ewige Wiederkehr des Gleichen will. Dieser „Übergang“ ist die metaphysische „Transzendenz“ des Menschen in sein eigenes Wesen.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der im Ganzen seines Seins explizit gemachte Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist das „Wesen“, das seine „Existenz“ nur finden kann in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das ist die Einheit und die Identität des Wesens der Subjektivität. Hier gibt es keinen Gegensatz mehr von Freiheit und Notwendigkeit: der Wille zur Macht ist selbst die Bedingungen, aus denen er geworden ist, wenn er Herr bleibt über sich selbst. Freiheit ist nur da, wo wir frei werden durch unseren Willen. Immer schon ist der Mensch hineingestellt in diese Aufgabe des Übermenschen. Er muß dieser Aufgabe gegenüber gefügig, leicht, tänzelnd, schwebend, fliegend, spielend und verschwenderisch gegenübertreten. Das Dasein spannt sich hinaus in die unbegrenzte Weite seiner eigenen Himmel und lernt die Ewigkeit seiner Welt kennen. Es weiß um sein „Verhängnis“[377]: es muß den „Kreis“ annehmen, wenn es sein Wesen retten will. „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins[378].

---

377 Vgl. XVIII, 44. – Der Begriff kommt schon bei Schelling vor in einer wesentlichen Bedeutung. Zum „Verhängnis“ bei Nietzsche vgl. bes. W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, S. 284f., ders., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 109f.; Vgl., Ni I, S. 470f.

378 VI, 317. – Wenn wir wieder einen Blick auf den späten Heidegger werfen, zeigt sich uns wieder einmal eine durch alle Brüche hindurchgehende „Nachbarschaft“ mit Nietzsches Gedanken. Der Bann der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ ist in seiner Alleinherrschaft gebrochen. Eine neue „Wiederkehr“ zeigt sich z.B. im Feldweg: *„Dieselben* Acker und Wiesenhänge begleiten den Feldweg zu jeder Jahreszeit mit einer *stets anderen* Nähe. Ob das Alpengebirge über den Wäldern in die Abenddämmerung wegsinkt, ob dort, wo der Feldweg sich über eine Hügelwelle schwingt, die Lerche in den Sommermorgen steigt, ob aus der Gegend, wo das Heimatdorf der Mutter liegt, der Ostluft herüberstürmt, ob ein Holzhauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Fuhren des Feldweges heimwärts schwankt, ob Kinder die ersten Schlüsselblumen am Wiesenrain pflücken, ob der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt, *immer* und *von überall her* steht um den Feldweg der Zuspruch des *Selben:* Das *Einfache* verwahrt das Rätsel des *Bleibenden* und des *Großen. Unvermittelt* kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein *langes Gedeihen.* Im *Unscheinbaren* des *immer Selben* verbirgt es seinen Segen ...“ (S. 3f. – Hervorhebungen von mir). Hier findet sich auch am Ende die Wiederholung der Fragen, die der neunzehnjährige Nietzsche in seinem Lebenslauf schrieb. Der erste Satz lautet: „Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhaus geboren.“ Der letzte Satz lautet: „Und so entwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?“ (Vgl. WhD 74f. – Heidegger selbst hat die Veröffentlichung dieses Lebenslaufes angeregt, der 1935 gefunden wurde). Auch hier ist schon die Rede vom Ring. Am Ende des Feldweges heißt es: „Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt [in der Stille] ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?“ Die über Nietzsche hinausgehende Dreizahl möchte offenbar an die Dreiteilung der „metaphysica specialis“ erinnern und an die Vernunftideen „Gott“-„Seele“-„Welt“ der kantischen Kritik. Die Antwort ist schon gegeben. Alles spricht dem Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die uner-

Der Mensch ist durch das Geschehen immer schon bedingt, er ist in es „verhängt“, weil er selbst mit den Knoten bindet, der ewig wiederkehrt und in den er selbst verschlungen ist. *Jasagen* zu diesem Gebundensein kann man nur, wenn man diese Gebundenheit liebt, weil das ewige Spiel schon über einen hinweggegangen ist. Nietzsche sagt dafür amor fati[379]: das Schicksal zeigt sich nur in dem, dem es offenbar wird. Der Verkündiger selbst muß untergehen, um seine Verkündigung zu sein. Nietzsche sagt die Beziehung zu diesem Schicksal aus durch das Wort „Ring“: der Ring der Wiederkunft ist der hochzeitliche Ring der Liebe zur Ewigkeit[380].

„Ich habe das Glück, nach ganzen Jahrtausenden der Verirrung und Verwirrung den Weg wiedergefunden zu haben, der zu einem Ja und einem Nein führt.
Ich lehre das Nein zu Allem, was schwach macht, – was erschöpft.
Ich lehre das Ja zu Allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt“[381].

Durch den Nihilismus geschah es, daß das Seiende selbst überall in einem Abgrund zu stehen kam. Der Nihilismus und der Wiederkunftsgedanke gehören eng zusammen. „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale in’s Nichts: ‚*die ewige Wiederkehr*‘ – Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“[382] Das Fehlen eines Endziels wird verewigt. Das Seiende *ist* als Festgemachte, und es *ist* im ständigen Schaffen und Zerstören. Das Seiende hat sein Wesen darin, ständiges Werden zu sein. Die Ständigkeit muß aber in ihrem Erstarrungscharakter wieder befreit werden, wenn es zum Seienden werden soll. Das Seiende muß *als Werdendes* erhalten bleiben. „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das

---

schöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft“ (S. 7).

379 Vgl. die in Anm. 377 genannte Literatur.

380 Außer auf die in Anm. 378 genannte Verwandlung durch den späten Heidegger sei auf den Sinn der Worte „Reigen“, „Ring“ aus dem Ding-Aufsatz (VA 179ff.) verwiesen. Der „Reigen“ und der „Ring“ spielen bei Heidegger wohl aber auch auf Hölderlins Gebrauch dieser Worte an. Vgl. HEH 33/34. Das *Spiegel*-Spiel weist zurück auf das „Spekulative“ (vgl. unsere Ausführungen zu Hegel). Das „Spiel“ selbst wird erst in seinem Sein verständlich, wenn die Entscheidung über die „Logik“ und den „Grund“ gefallen ist. Ein Abgrund trennt dieses „Weltspiel“ von Nietzsches „Weltspiel“. Wenn Eugen Fink (Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S. 187ff.) – gegen Heidegger – meinte die Frage müsse *offen* bleiben, „ob Nietzsche in der Grundintention seines *Weltdenkens* nicht bereits die ontologische Problem-Ebene der Metaphysik hinter sich läßt“ (ebd.), kann man diese Frage nur beantworten aus dem heraus, was Fink eine „nicht-metaphysische Ursprünglichkeit“ nennt. Finks „kosmologisches“ Weltdenken erkennt in Nietzsches Spiel einen von ihm selbst gesuchten Gedanken (vgl. „Spiel als Weltsymbol“). Das „Spiel“ Nietzsches wie Fink es in seinem sonst sehr guten Nietzsche-Buch vorführt, ist aber, von Heidegger her gesehen, „Metaphysik“. Den Beweis für die Richtigkeit der „offenen“ Frage hat Fink noch nicht gegeben. Kann man von „spielerischer Produktivität“ (S. 188) sprechen? Warum stellt Fink das Spiel dar aus dem Gegensatz von Schein und ernstem „Denkblick“ (S. 188)? Ist die „apollinische *Gestaltung*“ (S. 189) nicht mehr in der Befangenheit der Metaphysik? Wie kann der Mensch „*von* seinem *eigenen* Spielen her in das große Spiel der *Welt* eintauchen“ (S. 188)? Wer spielt? Auf welches Spiel ist der Mensch gesetzt? Dieselben Fragen, die wir schon früher an Fink stellten in bezug auf den Welt-Begriff, wiederholen sich auch hier; ja sie rühren von dem vielleicht grundsätzlich schillernden Bezug her, der bei Fink zwischen einer vielfältig verstandenen „Welt“ und dem Dasein selbst waltet.

381 XVIII, 43.

382 XVIII, 45f.

ist der *höchste Wille zur Macht“*[383]. In der Umprägung des Werdenden zum Seienden ist der Wille zur Macht in seiner höchsten Gestalt da. Wenn der Wille zur Macht aber dergestalt die Grundverfassung des Seienden ist, dann kann das Seiende nur *sein,* wenn der Wille zur Macht in seinem innersten Wesen die ewige Wiederkehr des Gleichen ist. Die Welt des Werdens soll an die Welt des Seins angenähert werden. In diesem Gedanken Nietzsches wird der Anfang des abendländischen Denkens, wie er in Parmenides und Heraklit gemacht wird, in seinen Grundbestimmungen der ewigen Gegenwart und des beständigen Werdens zu bewältigen versucht. Wenn wir aber der Auslegung Heideggers folgen, muß man sagen, daß Nietzsche diesen Anfang nicht wiedererweckt, sondern diesen Anfang gerade zu einem Ende hin abschließt. Nietzsche sieht diesen „Anfang“ bereits im Lichte und in der Interpretation der platonischen Philosophie und diese selbst wiederum im Licht einer platonistischen Interpretation. In diesem Sinne ist für Heidegger der „Anfang“, den Nietzsche und Hegel zu Gesicht bekommen, bereits ein „stillgelegter Anfang“, ein „Abfall vom Anfang“ [384]. Sie kommen nicht zum „anfänglichen Anfang“[385]. Was damit gemeint ist, können wir jetzt noch nicht sehen.

Für Nietzsche selbst ist seine Philosophie schon in frühester Zeit „umgedrehter Platonismus“. Für Plato ist die Idee das wahrhaft Seiende. Das Sinnliche ist das, was eigentlich nicht als seiend angesprochen werden soll; gleichwohl ist es nicht nichts. Soweit dieses Seiende überhaupt ist, mißt es sich in seinem Sein am Übersinnlichen. Indem aber im Lauf der Geschichte sich die obersten Werte entwerten, die alten Ziele vernichtet sind und die Wertverhältnisse einstürzen, wird auch das Übersinnliche als Ideal in seinem verpflichtenden Sinn erschüttert. Das Seiende kann nach dieser Erschütterung nicht mehr nach dem seine Werterklärung erhalten, was sein soll und was sein darf. Was ist das Seiende *selbst?* Zunächst ist es in der Gegenwendung das Sinnliche, das für die Neugründung des menschlichen Daseins den Boden abgeben soll. Dieser Boden ist die „Erde“. Doch die formale Umdrehung allein genügt nicht. Denn das Sinnliche und seine Bedeutung muß vom Nihilismus her verstanden werden. Gegen den Nihilismus muß das schaffende und erzeugende Leben zur Macht kommen. Wenn der Platonismus und damit die „wahre Welt“ der Ideale[386] abgeschafft ist, bleibt aber noch das Grundgefüge des Platonismus erhalten: das „Oben“ und „Unten“; das Abschaffen selbst hat einen „leeren Ort“ zurückgelassen. Durch die Abschaffung der „wahren Welt“ ist auch die damit im Gegensatz so genannte „scheinbare Welt“ in einer Verwandlung begriffen, da mit dem Sturz des Gegensatzes auch die Auslegung als „scheinbar“ fallen

---

383 Vgl. die Interpretation dieses Satzes (Nr. 617 der Entwürfe des Willens zur Macht) in Ni I, 466.

384 Ni I, 469. – Zum näheren Verständnis der Begriffe „Anfang“, „Absturz“ usw. ist ein gründliches Studium der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ notwendig. Sie liegt unmittelbar vor den Nietzsche-Vorlesungen. Vgl. bes. S. 145f.

385 Für Hegel ist das gezeigt in dem Beitrag zur Gadamer-Festschrift: „Hegel und die Griechen“ (s. Literaturverzeichnis).

386 Vgl. dazu das Stück „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums“ in der „Götzendämmerung“ (VIII, 82f.). Vgl. die Deutung bei Heidegger im ersten Nietzsche-Band, S. 235f. Vgl. den Text auch im Zusammenhang mit Bröckers Deutung, in: Dialektik, Positivismus, Mythologie, Frankfurt a.M. 1958, S. 67ff. Bei Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, ist das ganze vierte Kapitel zu vergleichen: Die Zerstörung der abendländischen Überlieferung, S. 119ff.; auf unsere Texte kommt Fink kurz S. 146ff. Finks Buch ist überhaupt lesenswert als eine gute Einführung. Fink sieht auch deutlich die Grenzen in den Aussagen Nietzsches, z.B. seine Entlarvungspsychologie, seine „positivistische Periode“, sein Zerrbild des Christentums usf. Auch Heidegger weist öfters auf das „Zweideutige“ und „Verfängliche“ hin.

muß. Jetzt kann das Sinnliche selbst bejaht werden. Die Welt wird neu entdeckt. Zitieren wir einen letzten Text, der uns noch einmal mit zwei Leitworten zusammenbringt, die wir bisher verfolgt haben. Wir sahen sie schon bei Plato in ihrer Bedeutung. Durch die „Hypothesis“ wird das Übersinnliche zugänglich; sie ist bereits die „zweite Fahrt“; wenn sie gut gelingt, wird der Wissende, der ein Liebender ist, auf das unendliche Meer des Schönen, Guten und Wahren selbst hinausfahren können. Bei Nietzsche hat sich die *Welt* in ihrer Unendlichkeit gezeigt. Oft genug spricht er von den Entdeckungsfahrten des Kolumbus[387]. Aus dem bisher Gesagten versteht sich also unser Text: „Inwieweit Einer auf *Hypothesen* hin leben, gleichsam auf unbegrenzte Meere hinausfahren kann statt auf ‚Glauben‘, ist das höchste Maass der Kraftfülle. Alle geringeren Geister gehn zu Grunde“[388]. Das ist der Wagemut des Geistes, der alle Wolken weggefegt hat, die die lichte Weite des Himmels verstellen. Gott ist der Schatten der Welt, durch den das Dasein klein wird. Es gilt, die Mißdeutung und Verketzerung des Sinnlichen zu überwinden und die Übersteigerung des Übersinnlichen aufzugeben. Umdrehung des Platonismus bedeutet für Nietzsche wesentlich Herausdrehen aus dem Denkschema des Platonismus. Wie weit hat er sich selbst aus ihm in der umgekehrten Gestalt herauswinden können? Die Frage ist berechtigt, weil ja in der Erläuterung klargeworden sein dürfte, daß die „Umkehrung“ nicht bloß ein formales Umstülpen ist.

Der Wille zur Macht ist die reine Selbstgesetzgebung seiner selbst. Der Autonomie-Gedanke erlangt in ihm seine Vollendung: er ist Befehl zu seinem Wesen. Diese Unbedingtheit ist überhaupt nicht mehr bedingt. Die Unbedingtheit des Vorstellens ist immer noch bedingt durch das, was sich vor ihm zeigt. Die Unbedingtheit des Willens zur Macht setzt erst noch das Vorstellbare ein, in das, was es ist und sein kann. Auch bei Hegel findet sich die Unbedingtheit des absoluten Geistes. Aber der aus sich befehlende Wille zur Ermächtigung des wertsetzenden Denkens ist noch nicht in zureichender Sicht. Wohl ist die Vernunft schon als die mütterlich setzende und verschlingende gesehen, wie wir früher in einem Text sahen. Das Dionysische meldet sich. Aber es hat seine Herrschaft noch nicht angetreten. Auch kann im unbedingten Willen zur Macht aus der Subjektivität nichts mehr außer sich gesetzt werden im Sinne Schellings. Alle Götter sind tot. Der Mensch kann nur noch sich selbst wollen. Das ist der Über-Mensch.

Der Über-Mensch ist der letzte Übergang, die letzte Transzendenz innerhalb unserer Geschichte der Transzendenz und des Ideenproblems. Wir haben uns am Ende an Nietzsche in der Interpretation Heideggers gehalten. Man kann gegen Heideggers Nietzsche-Interpretation im einzelnen berechtigte Einwände machen. Sie werden auch wohl nach den beiden Nietzsche-Bänden – dem weitaus umfangreichsten Werk Heideggers – nicht verstummen. Aber das sollte man sich doch ein für allemal klarmachen, daß die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ sich nicht in dem griechischen Sinne eines ewigen Kreisganges der Natur interpretieren läßt. Entscheidend für unsere Absicht bleibt aber auch eher die Interpretation des Wortes „Gott ist tot“. Nietzsche steht nämlich wohl auch sehr wesentlich hinter dem Gesamtentwurf von „Sein und Zeit“. Für Heidegger selbst mag das damals vielleicht keine explizite Nachbarschaft bedeutet haben. Die wenigen Hinweise auf Nietzsche in „Sein und Zeit“ streifen unwesentliche Hinsichten, die

---

387 Vgl. z.B. unter den Liedern des Prinzen Vogelfrei „Nach neuen Meeren“. Diese „große Sehnsucht“ nach der Erde ist von Eugen Fink – entsprechend zu einem eigenen Weltbegriff – gut herausgearbeitet, a.a.O., bes. S. 91-118.

388 Aus dem Nachlaß: Studien aus der Umwertungszeit (1882-1888), XVI, 51.

man unter Umständen auch anderswo finden könnte. Trotzdem wird man annehmen dürfen, daß Heidegger vor der Abfassung von “Sein und Zeit“ Nietzsche kannte. Aber er konnte ihn wohl noch nicht auf der Problemhöhe der abendländischen Metaphysik lesen. Er gibt später in „Was heißt Denken?“ seinen Hörern in dieser Beziehung eine beherzigenswerte Mahnung mit. „Aus all dem Angedeuteten dürfte klar geworden sein, daß man Nietzsche nicht ins Unbestimmte hinein lesen kann; daß jede Schrift ihren besonderen Charakter und ihre Grenze hat; daß vor allem die Hauptarbeit seines Denkens, die der Nachlaß enthält, Anforderungen stellt, denen wir nicht gewachsen sind. Darum ist es ratsam, Sie verschieben die Nietzschelektüre einstweilen und studieren zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles“[389].

p) Einige hermeneutische Voraussetzungen und Unterscheidungen zum rechten Verständnis des Nietzsche-Wortes „Gott ist tot“ als einer Frage an die Grundlagen der Metaphysik

Ein winziges Stück weit haben wir versucht, den Sinn dieses Rates zu beachten und auszuführen, indem wir die „Bilder“ der Sonne, des Meeres und des Horizontes, den Begriff der „hyperbolischen Naivität“ und der „Hypothese“ in ihrer Zusammengehörigkeit mit der abendländischen Metaphysik aufzuweisen versuchten. Das ist wenig genug. Aber doch gibt es einen wesentlichen Wink für das Verständnis Nietzsches. Eine solche Hilfe ist sehr notwendig, da wir durch die Schlagworte „Nietzsche“, „Atheismus“, „Gott ist tot“, „Platonismus“, usf. genug in der Versuchung sind, die Not dieses Denkens zu überdecken durch mannigfache Manipulationen. Diese brauchen gar nicht bewußt zu sein. In diesem Sinne sei ein abschließendes Wort gesagt zu dem Sinn des Wortes „Gott ist tot“.

Nietzsche ist modern geworden. Man kann sich aus Nietzsches „existentiellen“ Leiden einen ganzen Vorrat gut laufender Sprüche besorgen. Sie laufen gut in der Journalistik, im Essay, im Kabarett, im Weltanschauungskampf – und auf dem Katheder. Man kann mit ihnen sogar moderne Theologie betreiben, indem man seine Liebe den „Atheisten“ wider Willen zuneigt gegen die schändliche Leichtfertigkeit der „Durchschnitts“-Theologen und des abergläubischen Glaubens des sogenannten „Kirchenvolkes“. Ich möchte keine Namen nennen, da es um die Sache geht. Solches Verhalten treibt die konservativen Vertreter mit einem gewissen Recht auf die Barrikaden, da sie darin die ganze Scharlatanerie des eigentlichen Urhebers auferstehen sehen. Diese Gefahren und Verhaltensweisen wird man auf keinen Fall leugnen und verharmlosen dürfen. Wir sollten die „öffentlichen Herumsteher“, von denen Heidegger und Nietzsche reden, nicht vergessen.

Doch in derselben Weise gibt es diese „öffentlichen Herumsteher“ auch auf der Seite der „Glaubenden“. So meint es denn wenigstens Heidegger. „Die öffentlichen Herumsteher haben das Denken abgeschafft und es durch das Geschwätz ersetzt, das überall dort Nihilismus wittert, wo es sein eigenes Meinen gefährdet meint. Diese immer noch überhandnehmende Selbstverblendung gegenüber dem eigentlichen Nihilismus versucht auf diese Weise, sich ihre Angst vor dem Denken auszureden. Diese Angst aber ist die Angst vor der Angst“[390]. Das Wort „Gott ist tot“ ist überhaupt nicht ein Glaubensbe-

389 WhD 70.
390 Ho 246.

kenntnis des Unglaubens. Denn das, was hier aus der Geschichte der Metaphysik her „Gott“ genannt wird, sollte vom Gläubigen her nicht ohne weiteres mit dem „Gott des Glaubens“ gleichgesetzt werden. Eine solche Warnung besagt nicht, daß der Glaube an sich selbst nicht in gewisser Weise „denkend“ wäre, d.h. von einer inneren Sinnhelle eines dem Wesen des Menschen entsprechenkönnenden Verstehens geführt werde. Der Glaube ist nicht „fideistisch“ zu begründen im durchschnittlichen Sinne dieses Wortes. Aber der Glaube darf sein Schicksal auch nicht blind mit dem Schicksal eines beliebigen philosophischen Systems verknüpfen. Er muß sich gerade als Glaube fragen, ob denn das denkend Ausgelegte auch nur einigermaßen dem entspricht, was im Glauben geglaubt wird.

Aber auch noch mehr Fragen weisen in diese Richtung. In dem Wort „Gott ist tot“ steht der Name Gott primär nicht für das gläubige Hören auf ein Wort der Offenbarung, auch noch nicht unmittelbar für ein „dogmatisches“ Glaubenssystem. Der Name Gott steht nur für die übersinnliche Welt der Ideale. Gerade solange der Glaube lebendig ist, wird ihm die Ungunst eines nicht gerade in der (relativ) besten Entsprechung stehenden philosophischen Denkens, das es aber immerhin zu seiner Auslegung maßgebend verwendet, kaum etwas anhaben können. Wenn nun aber aus irgendwelchen Gründen der unverfälschte Glaube eingeschränkt, abgedrängt, geschwächt und angefeindet wird, dann braucht noch lange nicht jenes Grundgefüge, jener Grund- und Aufriß des Wesens-Baues verschwinden, dem sich die Auslegung des Glaubens einmal anvertraute. Im Gegenteil. Dieser Grundriß wird sich in mannigfacher Weise abwandeln können. So wird es möglich, daß z.B. das Wort „Gott“ erhalten bleibt in Denksystemen der Neuzeit, obwohl der „Gott“, den der Glaube meint, längst daraus entschwunden ist. Es braucht nicht einmal Gott geleugnet zu werden, damit andere Mächte die frei gewordene Stelle einnehmen. „Gott“ bleibt mindestens als Name bewahrt.

Schließlich ist das Christentum nicht nur von der Philosophie der Neuzeit mißbraucht worden. Viele sehen es nur in seiner weltlich-politischen Erscheinung als Herrschaftsgebilde oder identifizieren es mit einer „Weltanschauung“, weil es in den Kampf der Weltanschauungen nun einmal miteinbezogen ist. Kann man Heideggers Ausführungen in dieser Hinsicht leugnen? „Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens sind nicht das Selbe. Auch ein nichtchristliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf. Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, so wenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte. Man bewegt sich in den Niederungen der Weltanschauungskämpfe, solange man diese Unterscheidungen mißachtet“[391].

Vor jeder übereilten Stellungnahme muß man sich also hüten. In ähnlicher Weise gilt das für die Beschäftigung mit Nietzsche überhaupt. „Der Versuch, die Wahrheit jenes Wortes vom Tod Gottes ohne Illusionen zu erfahren, ist etwas anderes als ein Bekenntnis zur Philosophie Nietzsches“[392]. Wie sieht Heidegger jene Wahrheit? „Jene übersinnliche Welt der Ziele und Maße erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selbst leblos geworden: tot. Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip dessen, was jetzt ge-

391 Ho 203.
392 Ho 235.

schieht“[393].

Wichtiger ist die Frage, wie wir Heideggers Deutung des Nietzsche-Wortes „Gott ist tot“ auffassen dürfen. Der Sinn „an sich“ eines solchen Textes ist wohl überhaupt ein Phantom. „Jede Erläuterung muß freilich die Sache nicht nur dem Text entnehmen, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er für den Inhalt des Textes hält, stets als ein Hineindeuten empfindet und mit dem Recht, das er für sich beansprucht, als Willkür bemängelt. Eine rechte Erläuterung versteht jedoch den Text nie besser als dessen Verfasser ihn verstand, wohl aber anders. Allein dieses Andere muß so sein, daß es das Selbe trifft, dem der erläuterte Text nachdenkt“[394]. Wie denkt Heidegger dem im Text Gedachten nach? Woher kommt Heideggers Erläuterung? Wer nur äußerlich Heideggers Nietzsche-Abhandlungen durchblättert, wird bemerken können, wie viel „zwischenhinein“ die Rede ist von Plato und von Aristoteles, von Descartes und Kant, von Hegel und Schelling. Nietzsche wird in das Gespräch gebracht mit der abendländischen Metaphysik. Hat er aber nicht das selbst bereits unternommen? Sicher, aber Heidegger weiß um die Mißdeutungen, die darin geschehen. Keinem wird z.B. die Verzerrung des Plato-Bildes entgehen, der Nietzsche erlegen ist. Das Verschlagene, Hinterhältige, Sadistische, Groteske, Lügnerische darf nicht geleugnet werden. Es gehört in gewisser Weise zu diesem Denken[395]. Heidegger weist genug auf diese Entstellungen und Entgleisungen hin. Er möchte nicht, daß man in trüben und dunklen Gewässern fischt. Die Strenge seiner Nietzsche-Auslegung kommt gerade daher, daß er das von Nietzsche kritisierte Denken in seiner eigenen Sprache zu Wort kommen läßt.

Es wird z.B. über Plato Treffliches gesagt, was man sonst nicht gleich wiederfindet[396]. Dadurch, daß Nietzsches Denken nun aber auf diese Ebene gelangt, wird es selbst

---

393 Ho 234, vgl. ebd., S. 248: „Der von Hölderlin erfahrene Fehl Gottes leugnet jedoch weder ein Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in den Kirchen, noch beurteilt er gar dieses Gottesverhältnis abschätzig. Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt.“ Ich frage mich allerdings, ob diese Forderung Heideggers (vgl. den jeweils letzten Teil der Sätze) überhaupt erfüllbar ist und ob sie dem Wesen des christlichen Glaubens gerecht wird. Ist er nicht auch jenseits eines metaphysischen Platonismus das „Ärgernis“, die „Torheit des Kreuzes“ und eine „Schande“ in den Augen der „Welt“?
Der Christ wird am wenigsten darauf verzichten können, die Liebe sich als „das wirkend-wirksame Prinzip“ des Weltgeschehens zu erhoffen, – aber bleibt diese an Hölderlins zukünftige „Versöhnung“ erinnernde Vollendung nicht ein bißchen „romantisch“? Der christliche Glaube muß Heidegger auch gerade hier Fragen und Gegen-Fragen stellen. Weicht man mit dieser allgemeinen „Zukunft“ nicht dem Ernst des Anspruches aus?
Vgl. allerdings auch Anm. 415.

394 Ho 197.

395 Vgl. dazu die Andeutungen, die Walter Schulz in „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik“, S. 110-112, gegeben hat.

396 Vgl. zum Beispiel die Deutung des „Schönen“ in Platos „Phaidros“, die Heidegger im ersten Nietzsche-Band gibt. Dabei ist es freilich „notwendig“, daß im Zuge einer solchen Interpretation – vom Ziel her gesehen: die Einfügung in den Gesamtzug der Metaphysik – Verengungen und Einschränkungen geschehen. Die entsprechenden Interpretationen können deshalb niemals als Heideggers „Stellung“ zu Plato, Aristoteles usf. angesehen werden. PLW ist z.B. längst nicht alles, was Heidegger zu Plato zu sagen hat, was er selbst Plato denkend und lernend schuldet. In anderen Zusammenhängen können demselben Denker wieder wesentlich andere Seiten abgewonnen werden. Schließlich kommen wir hier an Fragen, die schon sehr schwer in ihrer wahren Bedeutung zu stellen sind,

geläutert: jetzt kann seine Stärke erst aufgehen; die nicht geleugnete Schwäche tritt zurück. Nietzsches Kritik wird nun selbst erst auf die wesentliche Ebene der Besinnung gebracht, die das von ihm in Grund und Boden verfluchte Denken von ihm selbst her einnimmt[397]. Jetzt erst wird Nietzsches Denken selbst in der Versammlung mit den wesentlichen Gedanken des abendländischen Denkens wesentlich. Jetzt kann es sich bewähren, messen, auseinandersetzen und sein Ureigenstes sagen, auch wenn sich zeigt, daß es in vielem mit dem bisherigen Denken zusammengehört. In diesem Gefüge von Nietzsches eigenem Denken und dem Denken der abendländischen Metaphysik ist überhaupt erst ein Bereich eröffnet, in dem Fragen und Probleme im strengen Sinne „erörtert“ werden können, die bei Nietzsche selbst nicht mehr unmittelbar zum Vorschein kommen, aber ans Licht drängen. Freilich wäre Heideggers Auslegung wiederum mißverstanden, wenn man in diesem Weg der Deutung eine ad hoc verfertigte „Konstruktion“ sehen wollte, die sich zwangsläufig ihr eigenes Koordinaten-System herstellt. Die „Konstruktion“ ist selbst nur möglich, weil diesem „Bau“ vom Denken des in Frage stehenden Sachverhaltes her ein Grundriß und Aufriß vorgezeichnet ist. Jede „Konstruktion“ muß schon eine vorgängige Orientierung voraussetzen in dem zu errichtenden Sachbereich. Eine Auseinandersetzung ist nur möglich, wenn sie sich auf die *eine* Sache einläßt. Sonst – sagt man – „redet“ man aneinander „vorbei“. Dabei kann das, was eine solche Auseinandersetzung führt und die „Konstruktion“ vorzeichnet, verborgen bleiben. Es kann verhüllt sein, wohin sich der eigentliche Gedanke eines solchen Denkens bewegt. Dennoch bleibt er das Wesentliche schlechthin. Er ist der wahre „Ort“ des Denkers Martin Heidegger. Der „philosophiegeschichtlich“ errechnete „Ort“ bleibt ohne dieses „ortlos“, d.h. ohne Bestimmung. Dennoch ist eine solche Besinnung auf diesen gleichsam von außen betrachteten „Ort“ der erste und vielleicht sogar der einzige Zugang zum wahren „Ort“. Gleichwohl ist der Weg dahin nicht schnurgerade. Er ist nur in einer „Kehre“ zu erreichen, darin sich der Sinn des Denkens wandelt. So müssen auch unsere jetzigen Erläuterungen zu Heideggers Nietzsche-Deutung im Vorhof bleiben. Erst nach der „Kehre“ können wir versuchen, dem nachzudenken, was Heidegger „anfänglicher Anfang“ nennt und was er „Seinsgeschichte“ geheißen hat. Man mag daraus ersehen, wie großer Vorbereitung es bedarf, um sich dem Denken des „späten“ Heidegger zuzuwenden. Oder ist das alles „ selbstverständlich“?

Wenn Heidegger dem Denken Nietzsches dazu verhilft, Fragen an die „Metaphysik“ zu stellen, dann wird die Metaphysik selbst in ihrem eigensten Wesen herausgefordert. Dieser Herausforderung kann man eigentlich grundsätzlich nur in zwei völlig voneinander verschiedenen Weisen entsprechen bzw. nicht entsprechen. Die Fragen selbst werden in ihrem Beunruhigenden gehört und in ihrer Not ausgetragen. Das ist Heideggers Denken: mühsames und schrittweises Vorgehen, Rückschauen, Auf- und Abgehen auf

---

geschweige denn leichtfertig beantwortet werden können. Ich gehe im Schlußwort dieser Untersuchung andeutend darauf ein.

397 Ähnlich versteht auch Hans-Georg Gadamer die Beziehung zu Heideggers Nietzsche: „Nietzsches radikale Kritik am ‚Platonismus‘ auf die Höhe der von ihm kritisierten Tradition zu heben, der abendländischen Metaphysik auf ihrem eigenen Niveau zu begegnen ... – das waren die Aufgaben, die dem Ansatz nach schon in ‚Sein und Zeit‘ lagen“ (Wahrheit und Methode, S. 243). Indirekt wird damit auch von Gadamer bezeugt, daß es zu einem tieferen Verständnis von „Sein und Zeit“ notwendig ist, die in diesen Aufgaben liegende Problematik aufzurollen und von ihren letzten Hintergründen her zu entfalten. Nichts anderes versuchten wir in diesem Kapitel über die innere Geschichte des Transzendenz- und Ideenproblems.

den Wegen des abendländischen Denkens, unentwegtes Gespräch mit den Großen des Denkens. Eine solche Gangart ist den Sensationslüsternen freilich zu langsam. In manchen Jahren gelingen Heidegger nur wenige, aber wesentliche Worte. Versteht man seinen Grimm, wenn das mühsam Errungene sofort wieder „zerredet“ wird? Und dennoch schreitet er unentwegt voran.

Aber es gibt noch den anderen Weg, sich diesen Fragen gegenüber zu verhalten. Weil man die Fragen schon gar nicht als Fragen anhört, ist er von Anfang an ein Abweg und ein Irrweg. Man trägt die Fragen nicht aus, sondern flüchtet sich in eine geschichtslose Systematik irgendwelcher Art. Man beruft sich dabei auf die Kraft und Weisheit einer Überlieferung, deren Tiefe und Weite die Antwort auf diese Fragen gewährleiste. Aber wenn diese Überlieferung festgehalten wird, wenn nicht deutlich wird, wie sie die verborgenen Schätze des Gewesenen befreiend in die Not einer Gegenwart bringt, wird sie als Last und Hemmnis erfahren. Die Demut des Rückganges zu den überlieferten Gedanken erscheinen dem, der unterwegs die Not und die Verirrung des Denkens gespürt hat, als eine Überheblichkeit. „Solange wir nur Erscheinungen des Nihilismus für diesen selbst nehmen, bleibt die Stellungnahme zum Nihilismus oberflächlich. Sie bringt auch dann nichts von der Stelle, wenn sie aus dem Mißvergnügen an der Weltlage oder aus halb eingestandener Verzweiflung oder aus moralischer Entrüstung oder aus der selbstgerechten Überlegenheit des Gläubigen sich eine gewisse Leidenschaftlichkeit der Abwehr erborgt“[398]. Das sind schwerwiegende Worte.

Diese Sätze stehen in einer Abhandlung, die sich vorgenommen hat, den „Tod Gottes“ zu überdenken. Vielleicht ist uns der „tolle Mensch“ etwas nähergekommen in dem, was er verkündigt. Er schreit unaufhörlich: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ Am Ende schaut der tolle Mensch seine Zuhörer schweigend an: „auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne zu Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. ‚Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, auch nachdem sie getan sind, Taten brauchen Zeit, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe getan!’* Man erzählte noch, daß der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“

Auch diese Sätze sind nicht gegen den sophistischen Mißbrauch immun. „Der tolle Mensch dagegen ist eindeutig nach den ersten Sätzen, eindeutiger noch für den, der hören mag, nach den letzten Sätzen des Stückes derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn solange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist“[399]. Nietzsche weiß um seine Einsamkeit. Im Juli 1885 schreibt er an

---

398 Ho 205.

399 Ho 246/247. – Ein solches Denken, das gegen die Vernunft denkt, wird nicht unsinnig oder irrational. Wer nicht aus der neuzeitlichen Geschichte des Denkens um den Sinn dieses Wortes bei Kant

Franz Overbeck: „Ich habe fast jeden Tag 2 – 3 Stunden diktiert, aber meine „Philosophie“, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mitteilbar, zum mindesten nicht mehr durch Druck.“ Er möchte mit den Freunden zusammenkommen, aber eigentlich „mehr um zu fragen, wie Ihr um diese Not herumkommt als um Euch Neuigkeiten zu erzählen. Die Zeit ist im übrigen grenzenlos oberflächlich; und ich schäme mich oft genug, soviel publice schon gesagt zu haben, was zu keiner Zeit, selbst zu viel wertvollern und tiefern Zeiten, vor das „Publikum“ gehört hätte. Er meint, Dante und Spinoza hätten sich auf das Los der Einsamkeit besser verstanden. „Freilich, ihre Denkweise war, gegen die

---

und Hegel weiß, wird ratlos vor diesen Sätzen stehen und erklären: Hier liegt doch ein offenkundiger Widerspruch vor, denn Heidegger denke hoffentlich doch auch mit der Vernunft! Das Ganze ist keine Fabel; ich habe diese Argumentation mehr als einmal gehört. Aber offenbar genügt das „Wissen“ um die feinen Unterschiede im Vernunftbegriff noch nicht. Erich Heintel zeigt in seinem Aufsatz „Der Begriff des Menschen und der ‚spekulative Satz‘ (Hegel-Studien I, Bonn 1961, S. 201-227), „daß nämlich das einem endlichen Geschöpf verliehene Prädikat „Vernünftig“ seinem wahren Sinn nach nicht außerhalb des Zusammenhangs des philosophischen Systems und seines fundamentalen Denkens begriffen werden kann“ (S. 227). Heintel meint aber in seiner freilich nicht mit offenem Visier ausgetragenen Polemik gegen Heidegger, man werde in unseren Tagen die alte „Ontotheologie“ „gegen die Verstiegenheit eines Denkens schützen müssen, die sich den europäischen Verstand – ihn diffamierend als Seinsvergessenheit kennzeichnend – schenken möchte und bei aller gegenteiligen Versicherung doch nichts anderes ist als die in grundsätzlich unbestimmtem, schwebendem und nichtendem Transzendieren verfestigte Möglichkeit endlichen Seinkönnens (Existenz) ohne Wirklichkeit“ (S. 212). Aber Heintel rennt offene Türen ein. Er möchte die „transzendentale Differenz“ (vgl. S. 211) gegen die „ontologische Differenz“ ausspielen, ohne zu sehen, daß in der „ontologischen Differenz“ Heideggers die Diskussion der „transzendentalen Differenz“ aufgenommen und „aufgehoben“ ist. Die „Logosvergessenheit“ ist für Heintel – nach Hegel – „die einzige unsühnbare Sünde, nämlich diejenige wider den heiligen Geist“ (S. 211). Den *Sinn* der „Endlichkeit“ des Daseins bei Heidegger hat Heintel wohl als eine Nebensächlichkeit übergangen. Heidegger leugnet im Grunde auch überhaupt nicht die „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen; zuerst gilt es allerdings zu fragen, wie eine solche Entsprechung möglich ist (vgl. dazu ausdrücklich VA 201, SG 88). Aber eine bestimmte Deutung und Ausprägung der „Gottesebenbildlichkeit“, die am Ende in Nietzsches „Übermensch“ zur Vollendung gekommen ist, wird von Heideggers „Überwindung der Metaphysik“ angegangen. Für den Zusammenhang zwischen dem „Übermenschen“ und der „Gottesebenbildlichkeit“ muß man sich allerdings mit der Geschichte des Übermensch-Begriffes abmühen. Eine erste Zusammenfassung (neben kleinen Ergänzungen aus verschiedener Hand) bietet Ernst Benz, Der dreifache Aspekt des Übermenschen, in: Eranos-Jahrbuch 1959, Band 28: Die Erneuerung des Menschen, Zürich 1960, S. 109-192; vgl. auch ders., in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 13 (1961), S. 66ff., ders., Der christliche Übermensch in: Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker, Bonn 1958, S. 179-195. Die nicht ganz tendenzfreie Arbeit von Benz muß allerdings wesentlich ergänzt werden. Für die Antike vgl. vor allem H.J. Mette, Der „große Mensch“, in: Hermes 89 (1961), S. 332-344 (besonders die reichlich zitierten Plato-Stellen), außerdem müßte der Geniebegriff im 19. Jahrhundert weiter verfolgt werden usf. Fraglich an Heintels Polemik scheint mir weniger der Rückgriff auf Hegel zu sein als die Art dieser Hegel-Renaissance.

Wenn man auch das moderne Denken und den Idealismus nicht an dem Extrem „Nietzsche“ messen darf, stellt sein Weg noch eine mögliche Folge des idealistischen Denkens dar, zumindest kommt das „absolute Denken“ bei Nietzsche in eine furchtbare Katastrophe, auf deren Hintergründe sich jedes Anknüpfen an Hegel einlassen muß, wenn ein solches Denken überhaupt noch lebensfähig ist. Vgl. z.B. den in den Hegel-Studien I unmittelbar auf Heintel folgenden Artikel von R.F. Beerling, Hegel und Nietzsche, S. 229-246 (s. Literaturverzeichnis ebd.).

Ich fürchte, daß die neuerliche Zuwendung zum jungen Hegel, wie sie auch Heintel (S. 220 Anm. 24) offenbar versucht und so wertvoll sie philosophiegeschichtlich und „systematisch“ ist, an diesen Problemen nicht viel ändert.

meine gehalten, eine solche, welche die Einsamkeit *ertragen* ließ, und zuletzt gab es für alle die, welche irgendwie einen ‚Gott‘ zur Gesellschaft hatten, noch gar nicht das, was ich als ‚Einsamkeit‘ kenne.Mir besteht mein Leben jetzt in dem Wunsche, daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife; und daß mir jemand meine ‚Wahrheiten‘ unglaubwürdig mache. - - - ...“.

q) Falsche und wahre Perspektiven zum umstrittenen Thema: „Der frühe Heidegger und die Theologie“

Wir haben einen kurzen Durchblick versucht in die innere Bewegung des Transzendenz- und Ideenproblems, um von dem Gang und den darin sich zeigenden Aporien her dem Heideggerschen Begriff der „Transzendenz“ näher zu kommen. Bis jetzt hatten wir nämlich immer nur diesen Begriff in einer freien Konvertibilität mit den sachlich gleichbedeutenden Begriffen der „Welt-Bildung“, des „Seinsverständnisses“ und des „ekstatisch-horizontalen Horizonts der Welt“ gebraucht. Das Recht dafür entnahmen wir stillschweigend Heideggers Wortgebrauch. Es bleibt aber im Grunde doch rätselhaft, warum Heidegger den – in der Tradition allerdings vieldeutigen – Begriff der „Transzendenz“ in einer solchen Weise in seiner Bedeutung umbiegt. Wenn nun hinter diesem begrifflichen Wandel keine Willkür steht, wofür wir zunächst auch keine Gründe haben, muß die innere Möglichkeit dieser Bedeutungsverlagerung selbst herausgearbeitet werden. In der Tat ist die Antwort dazu in der geschichtlichen Exposition des Transzendenz-Begriffes schon gegeben. Wir wollen die Antwort selbst eigens herausheben in zwei Schritten. Der erste klärt vorbereitend *eine* Seite von Heideggers Stellung zur bisherigen Theologie, bzw. zu den „theologischen“ Wahrheiten in der Philosophie. Nach diesen klärenden Abschnitten wird der Sinn des Heideggerschen Transzendenz-Begriffes erläutert.

Heideggers Verhältnis zur „Theologie“ in „Sein und Zeit“ ist eine hochkomplizierte und vielschichtige Auseinandersetzung, so daß die bisher vorgetragenen Schlagworte (vgl. unsere Einleitung) überhaupt nicht an die fraglichen Sachverhalte heranreichen.

Bereits der Begriff „Theologie“ ist zu differenzieren. Im Zusammenhang mit der Darlegung der „Grundlagenkrisen“ in den einzelnen Wissenschaften, die selbst wiederum nach einer Fundamentalontologie verlangen, heißt es über die Theologie: „Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“[400].

Dieser Text dient durchschnittlich als Beweis für den Einfluß der frühen „dialekti-

---

[400] SZ 10. – Vgl. dazu, was Heidegger in seiner Habilitationsschrift über die Theologie schreibt: „Ebensowenig ist das mit dem Gesagten [Verhältnis von Zeit und Ewigkeit] engverknüpfte Problem einer *wissenschaftstheoretischen Betrachtung der katholischen Theologie* bis heute als solches gesehen, geschweige denn eine Lösung desselben in Angriff genommen worden, was z.T. in der bisherigen problemblinden, allzu traditionellen Behandlungsart der Logik seinen Grund hat“ (S. 240). Heidegger sah damals in Geyser eine „erste prinzipielle Neuorientierung“ (ebd.), ohne sich aber mit Geysers Versuchen völlig in Einklang zu befinden, wie andere Stellen der frühesten Schriften deutlich zeigen. Für den weiteren Fragekomplex vgl. Exkurs I.

schen Theologie“ Barths und Bultmanns auf Heidegger. Die Begegnung selbst kann zwar nicht geleugnet werden, doch wissen wir nicht viel davon. Die vor allem im protestantischen theologischen Schrifttum sehr zerstreuten Andeutungen geben nur sehr rohe Hinweise[401]. *Zuverlässige* Berichte größeren Umfangs – und nur solche haben einen Sinn – konnte ich nicht finden. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Heidegger wohl schon mit verhältnismäßig ziemlich deutlichen *Grundlinien* für „Sein und Zeit“ nach Marburg kam. Zweifellos hat sich vieles im einzelnen erst dort geklärt und Gestalt gewonnen. Ich bin der Ansicht, daß man von einem „Einfluß“ der dialektischen Theologie auf Heidegger überhaupt nicht sprechen kann. Sicher hat Heidegger aber großes Interesse bezeugt für diese Entwicklung in der protestantischen Theologie. Es ist nicht zu vergessen, daß Heidegger durch das eigene Studium Kierkegaards mit der wohl wesentlichsten Quelle der frühen „dialektischen Theologie“ *ursprünglich* vertraut war. Schließlich las er selbst in Marburg Luther[402]. Heidegger hatte endlich selbst katholische Theologie studiert und wurde dabei besonders von der katholischen Tübinger Schule angezogen, deren letzter bedeutender Vertreter in Heideggers Theologenzeit in Freiburg las und von dem Heidegger in besonderer Weise angesprochen wurde[403]. Noch das Schlußkapitel der Habilitationsschrift zeugt eindeutig von diesem Geist[404]. Sicher führte die Beschäftigung mit Kierkegaard und vielleicht mit Barths Frühschriften[405] zu einem gewissen Bruch mit dieser „Vorzeit“. Aber er hat die Fragen und auch die Einsichten dieser Zeit nicht einfach preisgegeben. Sie rückten wohl in den Hintergrund. Im Grunde hatte er ohnehin gerade im Theologischen seine *eigenen* Fragen[406]. Der Einblick in die

---

401 Vgl. Ernst Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation, Tübingen, 1959, S. VII: „Ich grüße Martin Heidegger zu seinem 70. Geburtstag am 26. September 1959. Auch er hatte von Karl Barth Wesentliches empfangen. Wir freuten uns seiner Freundschaft mit Bultmann. Das war die herrliche Zeit, als Heidegger in Marburg auf Luther und Schlatter hinwies und zu kritischer Auseinandersetzung mit der ganzen metaphysischen Tradition anleitete. Er ging mit uns zu den Griechen und weckte in uns die Frage nach dem Sein, an der keiner mehr vorbeikommt, dem die Geschichte zum Rätsel geworden ist.“
Vgl. E. Schlink, Weisheit und Torheit, in: Kerygma und Dogma 1 (1955), S. 1-22, bes. S. 6 mit Anm. 29, der auf den „Einfluß“ von Luthers Römerbrief-Vorlesung auf Heidegger hinweist.

402 Vgl. Anm. 401 (Zitat Fuchs). Offenbar hatte Heidegger aber schon in Freiburg Luther gelesen: In seiner Vorlesung über *Augustin und den Neuplatonismus* bezog sich Heidegger auf die Schlußthesen von Luthers Heidelberger Disputation (1518), vgl. Otto Pöggeler, Sein als Ereignis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 604.

403 Vgl. dazu Heideggers eigenen Bericht in seinem bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie vor wenigen Jahren vorgetragenen Lebenslauf (s. Literaturverzeichnis). Offenbar schätzt Heidegger das Ringen der Tübinger Schule mit dem neuzeitlichen Denken auch heute noch hoch ein. Als vor wenigen Jahren die Freiburger katholisch-theologische Fakultät den 100. Todestag von F.A. Staudenmaier feierte, war Martin Heidegger still und fast unbemerkt dazu erschienen.

404 Vgl. S. 228-241. Dieses Schlußwort ist erst nachträglich geschrieben. Hätte Rickert es in der eingereichten Habilitationsschrift geduldet? Vgl. die vornehme Distanz Heideggers gegenüber Rickert bei aller Dankbarkeit: „Die Widmung ist der Ausdruck schuldigen Dankes; sie will aber zugleich bei völlig freier Wahrung des eigenen ‚Standpunktes‘ die Überzeugung bekunden, daß der *problembewußte, weltanschauliche* Charakter der Wertphilosophie zu einer entscheidenden Vorwärtsbewegung und Vertiefung der philosophischen Problembearbeitung berufen ist“ (Vorwort, S. V).

405 Vgl. die Äußerungen von Ernst Fuchs (Anm. 401). Heidegger weist WG 25 Anm. 22 auf „die ausgezeichneten Darlegungen“ Schlatters (Theologie des Neuen Testaments 1910) hin. Gelegentlich wurde auch von Hinweisen Heideggers auf Schniewind gesprochen.

406 Das bezeugen nicht nur seine Freiburger Vorlesungen „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (WS 1920/192) und „Augustinus und der Neuplatonismus“ (SS 1921) – vgl. auch noch WS

Vorlesungsthemen und Übungen der Jahre 1916 bis 1927 erweist auch, daß Heidegger offensichtlich konsequent *seinen* Weg gegangen ist, der freilich nicht klar vor ihm lag[407]. Dabei ist es gleichsam selbstverständlich, daß er sich der nachbarlichen Wissenschaft, für die er ohnehin eine Vorliebe hatte, mit einem besonderen Interesse näherte und ihre Entwicklung verfolgte, zumal ihm die frische, schwungvolle und wuchtige Art Barths und besonders Bultmanns sicher eine Ermunterung war für sein eigenes Suchen. Diese fruchtbaren Berührungen waren aber auch sicher gespannt, ohne daß diese Spannungen hätten voll ausgetragen werden müssen. Heidegger durchschaute sicher die denkerischen Schwächen in diesen theologischen Versuchen. Die fragwürdige Abhängigkeit Kierkegaards von Hegel war ihm eine klare Sache. Die Beschränkungen der Hegelschen Spekulation kommen in „Sein und Zeit“ selbst deutlich zur Sprache.

Sie mußten freilich da zurückgedrängt werden, wo man in „Sein und Zeit“ nur die Explikation und Analyse der „Existenz“ erblickte. Die fundamentalontologische Problematik blieb dabei so gut wie unerkannt. Diese war aber Heideggers zentrales Anliegen, weswegen er auch den Versuch von „Sein und Zeit“ abbrach, als dieser im Zuge der Entwicklung der Seinsfrage in eine Krise geriet. Von seinen wesentlichen Fragen her konnte Heidegger wahrscheinlich überhaupt mit niemand in ein für ihn selbst unmittelbar fruchtbares Gespräch kommen. Es scheint also alles dafür zu sprechen, daß Heidegger in dieser Begegnung der maßgebende Anteil zufällt, der allerdings selbst notwendigerweise nicht einmal den ganzen Bereich seines Fragens umfaßte[408]. Die Begegnung war um so leichter möglich, weil Heidegger bei der Ausführung des *ersten* Teiles von „Sein und Zeit“ weitgehend mit dem Ausarbeiten der „existenzialen Analytik“ beschäftigt war. Die Niederschrift begann bereits im Jahre 1923, also in dem Jahre, in dem Heidegger nach Marburg zog. Die Seinsfrage konnte so etwas zurücktreten. Gerade hierin aber liegt der Grund für die Krise, in die „Sein und Zeit“ kommt. Indem die „dialektische Theologie“ (Bultmann hebt sich bereits von ihr ab) aber das Denken Heideggers im Sinne einer „Existenzialontologie“ verfestigte, trug sie wohl am wesentlichsten bei zu einem grundsätzlichen Mißverständnis des Heideggerschen Hauptwerkes. Das ist ein „Faktum“ und kein Vorwurf, denn man kann sich streiten, wie weit das Mißver-

---

1920: „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“, sondern vor allem die Hinweise auf den Ursprung seiner Frage nach dem „Hermeneutischen“ (US 96): In meinem Theologiestudium „wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben.“
Im Grunde ist diese Frage das damals freilich verhüllte und unzugängliche Verhältnis zwischen Sprache und Sein. Heidegger suchte „auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden“ (ebd.). Weil die Besinnung auf Sprache und Sein Heideggers Denkweg von früh an bestimmt (vgl. US 93), nimmt auch bereits der Titel der Habilitationsschrift von 1915 (vgl. US 91f.) diese Frage wieder auf; erst nach weiteren zwanzig Jahren kommt Heidegger wieder eigens und ausdrücklich auf die „Sprache“ zurück (vgl. US 93) Gleichwohl bestimmte diese Frage zutiefst Heideggers Denken, so daß es gerade deswegen im Hintergrund bleiben mußte (ebd.). Vgl. US 96: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“ Heidegger war also selbst schon „Theologe“, bevor es eine „dialektische Theologie“ gab, – um die Sache einmal kurz und überspitzt zu sagen.

407 Vgl. US 128, 137.

408 Deswegen gefällt mir eine spätere Formulierung von Ernst Fuchs besser: „Heidegger fesselte Bultmann, weil beide Forscher auf die Griechen blickten und Heidegger seinerseits an der durch Karl Barth eingeleiteten Entwicklung der Theologie damals großes Interesse nahm. Eine neue akademische Ära hatte begonnen“, vgl. Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 58 (1961), S. 198-226, S. 199.

ständnis in seiner Möglickeit *auch* auf die Anlage von „Sein und Zeit“ zurückfallen könnte. Aber von der wahren Sachlage her gesprochen, ist es eben doch ein Mißverständnis.

Von hierher mag deutlich werden, was es heißt, wenn man sagt, Heidegger habe sich in seiner Marburger Zeit einem protestantischen Denken zugeneigt und bleibe z.B. in bezug auf die Gottesfrage entscheidend „protestantisch“ bestimmt. Für diese Meinung ließe sich eine eindrucksvolle Reihe von Zeugnissen aus der protestantischen Theologie und von Vertretern einer „katholischen“ Philosophie und Theologie anführen. Aber diese Deutung nivelliert die differenzierte Frage ein. Bereits in „Vom Wesen des Grundes“ sieht sich Heidegger genötigt zu sagen, die konkreten Interpretationen in „Sein und Zeit“ hätten „mit der modernen ‚dialektischen‘ Theologie so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters“[409]. Der Unterschied zur Scholastik springt in die Augen. Trotzdem steht „Sein und Zeit“ nicht beziehungslos ihr gegenüber. Wir haben z.B. im Heideggerschen Begriff des „Transzendentalen“ den Hintergrund der scholastischen „Transzendentien“[410] mitgesehen, als wir den Sinn dieses Wortes in „Sein und Zeit“ zu erkunden suchten. Überdies verwies Heidegger selbst auf die „ungehobenen Schätze“[411] dieser Zeit.

Für die „dialektische“ Theologie bedeutet „Sein und Zeit“ sogar in mehrfacher Hinsicht einen Angriff. Sie hat z.B. Heideggers Begriff des „Verfallens“ als „Sünde“ gedeutet. Heidegger lehnt diese Deutung bereits in „Sein und Zeit“ ab. „Die existenzialontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die ‚Verderbnis der menschlichen Natur‘, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik *vor* jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch ‚in der Sünde ersoffen‘, im status corruptionis ist, ob er im status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratiae, befindet. Glaube und ‚Weltanschauung‘ werden aber, sofern sie so oder so aussagen, und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herausgestellten Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, daß ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben“[412]. Die Theologie kann freilich das faktische-ontische Verfallen als „Sünde“ oder Folge der Sünde deuten. Wenn aber „Verfallen“ primär einen „ontologischen Bewegungsbegriff“ anzeigt, der *„vor“* jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt, dann dreht es sich offenbar um „Voraussetzungen“ im Sein des Menschen, die auch die Theologie nicht umgehen kann. Das Problem, das hier grundsätzlich ansteht, wird in der evangelischen Theologie

---

409 WG 42 Anm. 59.

410 Vgl. SZ 14 und 38.

411 Heidegger weist darauf hin, daß die Systematik der mittelalterlichen Ontologie nicht aufgefaßt werden darf als „eine Zusammenstückung überkommener Stücke zu einem Bau. *Innerhalb* der *Grenzen* einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen des Seins liegt in dieser Systematik *noch viel ungehobene weiterführende* Arbeit“ (SZ 22, Hevorhebung von mir). Heidegger hatte sich schon in seiner Habilitationsschrift nach den Gründen gefragt, die eine gründlichere Kenntnis des Mittelalters verhindern. Seine Deutung scheint mir heute noch richtig zu sein: „Da reine philosophische Begabung und eine wirklich fruchtbringende Fähigkeit historischen Denkens sich nur in den allerseltensten Fällen in einer Persönlichkeit zusammenfinden, wird verständlich, daß es ... zu einer wirklich *philosophischen* Auswertung der Scholastik nur in außergewöhnlichen Fällen kommen kann“ (S. 3).

412 SZ 179/180.

anläßlich der Diskussion über die Entmythologisierung behandelt unter dem Titel „Formalität“ oder konkret-ontische Struktur der Existenzialien bei Martin Heidegger. Solange aber der Sinn der „Formalität“ nicht deutlicher herausgearbeitet wird als bisher und man sich nicht um eine genauere Bestimmung des „Ontologischen“ in „Sein und Zeit“ kümmert, bleiben diese Diskussionen ohne jegliches Ergebnis. Ich möchte im letzten Teil dieser Arbeit zeigen, wie sich diese Fragen aus dem Gesamtzusammenhang unserer Deutung verstehen und in einem ersten Schritt beantwortet werden können. Eine Theologie, die den ontologischen Begriff des Verfallens im Grunde ignoriert und das faktisch-ontische Verhalten diskussionslos mit „Sünde“ gleichsetzt, läßt der Philosophie und dem Denken überhaupt keine Aufgabe. Sie darf höchstens ein neues Existenzverständnis und angemessenere Begriffe bereitstellen. Eine solche Theologie kann das Denken nur in einer absolut getrennten und äquivoken Ferne stehen lassen und es aus dieser Ferne für ihre eigenen Zwecke und zur Anpassung an eine geläufige Mode oder an einen passenden Stil ausschlachten. Mit der Ablehnung von „praeambula fidei“ und „theologia naturalis“[413] müßten für einen protestantischen Theologen, der vorgibt zu denken, die Fragen eigentlich erst beginnen[414].

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine ganze Reihe von wichtigen Folgerungen. Allgemein gesagt in der Art eines Prinzips: Gleiche Polemik, ähnliche Auseinandersetzung, formal verwandte Forderungen und parallel laufende Gedanken können einen völlig verschiedenen Sinn gewinnen und verlangen deswegen eine je entsprechende Deutung, wenn die Motive für diese ähnlichen Gedanken verschiedenen Sinnzusammenhängen angehören. So können z.B. „Sein und Zeit“ und die „dialektische Theologie“ zugleich die überkommene metaphysische Theologie des Deutschen Idealismus ablehnen. Die Theologie lehnt sie ab als Verrat am Glauben. Der Theologe sieht in jeder „theologia naturalis“ ein Teufelswerk. Der Denker aber setzt sich mit ihr auseinander, weil er im Festhalten dieses Denkens ein eigentlich schon in sich fragwürdiges Hemmnis erblickt, das auf Grund bestimmter Vorentscheidungen echte und notwendig gewordene Fragen des Denkens verhindert. Ein solcher Denker braucht auch das, was in dem Begriff „theologia naturalis“ zu bedenken und bedenkenswert ist, dann noch nicht aufzugeben, wenn er eine bestimmte Gestalt und Ausprägung natürlicher Theologie überwinden zu müssen glaubt. Wo man diese notwendigen Unterscheidungen nicht beachtet, bewegt man sich in allzu einfachen Verrechnungen. Auch unsere „Distinktionen“ sind noch zu ungenau und zu weit, aber sie können vielleicht doch helfen, die wesentlichen Züge im Verhältnis Heideggers zur Theologie richtiger zu sehen. Bleibt man in den dürren Kategorien des „Entweder-Oder“ stehen, so wird man kopfschüttelnd hören müssen, daß Heidegger von Luther etwas gelernt hat, und unverständlich erfahren können, daß Heidegger ausgerechnet in Marburg (WS 1926/1927) seine wohl einzigen größeren

---

413 Dabei wird sich ein besonnener und gesprächsbereiter Theologe hüten müssen, von einer simplen Vorstellung dieser Begriffe auszugehen und diese der katholischen Theologie zu unterschieben. Was im einzelnen Falle „katholisch“ ist, kann man gar nicht so leicht sagen. Was ist „Analogie“, „Natur“, „theologia naturalis“? Vgl. z.B. zur natürlichen Theologie: Henri Bouillard, Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine, deuxième partie, Paris 1957.

414 Heidegger stellte offenbar in einem kurzen Seminar im Jahre 1959 dem Theologen die Frage auf folgende Weise: „Welchen Charakter hat das Denken, in dem der Glaube denkt?“ Die Frage hat – nach den Protokollberichten – keine Antwort gefunden. Vgl. H. Ott, Was ist systematische Theologie? in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2. Beiheft September 1961, S. 19-46, Zitat S. 19.

Vorlesungen und Übungen über Thomas von Aquin gehalten hat[415].

Wir sagten schon mehrfach, daß die bisher skizzierte Geschichte des Transzendenz- und Ideen-Begriffes und die darin vollendeten Entscheidungen mit ihrem unausgetragenen Schwergewicht den ungesagten Hintergrund bilden, von dem her „Sein und Zeit“ erfahren ist. „Sein und Zeit“ ist also weniger ein Buch mit diesem Titel, sondern vielmehr eine Aufgabe, die selbst in ihrer Dimension immer größer wird. Die Metaphysik hat in ihrem Verlauf zu dem Ergebnis geführt, daß der Mensch allein der Wertsetzende ist. Er bleibt „naiv“, wenn er die Werte „hyperbolisch“ über sich hinauswirft und zu an-sich-seienden „Wesen“ emporsteigert. Was durch den Menschen bedingt ist, hält der Mensch für das Unbedingte. Für Nietzsche besteht der Mangel und die Naivität darin, daß die immer schon geschehende Wertsetzung und Vermenschlichung in der „hyperbolischen Naivität“ nicht *bewußt* vollzogen wird. Der Mensch ist der ohnmächtige Sklave und Elende vor dem Seienden.

Heidegger ist weit davon entfernt, Nietzsches Deutung für seine eigene „Auffassung“ anzusehen. Nietzsche spricht als Vollender der Metaphysik der Subjektivität. Wenn Heidegger zeigt, daß Nietzsche und Plato im selben Wesensraum beheimatet sind, dann zeigt er in diesem Selben zugleich den Abgrund zwischen beiden. Nietzsche hatte keinen Zugang zur „Idea“ Platos. Aber durch Nietzsches Auslegung des Wertgedankens kommt eine ständige und ständig verborgene Gefahr in der Fülle ihrer mitschwingenden Untertöne zum Durchbruch, die die Metaphysik in ein Licht rückt, darin sie sich selbst bisher nicht erblicken konnte. Heidegger weiß um die verführerische Macht, das antik-mittelalterliche „bonum“ mit dem modernen Wert-Gedanken zu identifizieren oder das Gute durch den Wertbegriff zu interpretieren. Er hat es in seiner Habilitationsschrift selbst überzeugt und fast begeistert gemacht. Wenn er diese Gleichsetzung verwirft, dann geschieht dies deshalb, weil er die Last und die Not, die die Geschichte des Denkens „zwischenhinein“ auszutragen hatte, nicht ausreichend genug in ihrem Schwergewicht gewürdigt hatte.

Wenn die Ohnmacht des Übersinnlichen erkannt wird, wird noch nicht der Gott des Glaubens geleugnet. Wenn die vorschnelle und gängig gewordene Ansetzung von „ewi-

---

415 Wo man Heideggers „reformatorische“ Grundhaltung erkannt zu haben glaubt, sollte man sich – ob die Stellungnahme zu diesem Phänomen positiv oder negativ ist – einige damit nur schwer vereinbare Sätze nicht entgehen lassen. „Die iustificatio im Sinne der Reformation und Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit als Wahrheit sind das Selbe“ (VA 85). Vgl. ähnlich Ho 103 u.ö. Die Kritik am Christentum (was nicht identisch ist mit christlichem Glauben!) *der Neuzeit* trifft alle Kirchen: „Das Christentum bleibt zwar auch künftig [in der Neuzeit] eine Erscheinung der Geschichte. Durch Abwandlungen, Angleichungen, Ausgleiche versöhnt es sich jedesmal mit der neuen Welt und verzichtet mit jedem seiner Fortschritte entschiedener auf die vormalige geschichtliche Kraft; denn die von ihm beanspruchte Welterklärung steht bereits außerhalb der neuen Freiheit“ (Ni II, 321). „Daß in der Entfaltung der neuzeitlichen Geschichte das Christentum weiterbesteht, in der Gestalt des Protestantismus diese Entfaltung mitfördert, in der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Romantik sich zur Geltung bringt, sich in entsprechenden Abwandlungen, Angleichungen und Ausgleichen jeweils mit der herrschenden Zeit versöhnt und die modernen Errungenschaften jeweils für die kirchlichen Zwecke ausnützt, das beweist stärker denn alles andere, wie entschieden das Christentum seine mittelalterliche, *geschichtsbildende* Kraft eingebüßt hat. Seine geschichtliche Bedeutung liegt nicht mehr in dem, was es selbst zu gestalten vermag, sondern darin, daß es seit dem Beginn der Neuzeit und durch diese hindurch stets dasjenige bleibt, *wogegen,* ausgesprochen oder nicht, die neue Freiheit sich absetzen muß“ (Ni II, 145). Weitere Ausführungen gehören in einen größeren Rahmen. Vgl. auch Anm. 393.

gen Wahrheiten an sich“[416] ihre bauende Kraft verloren hat und so kritisch zurückgesetzt wird, bedeutet das nicht die Inthronisation des „Relativismus“ und die Gefangenschaft im „Zeitlich-Irdischen“, denn das Wesen der Wahrheit kann auch seine Verbindlichkeit bewahren, wenn es nicht mehr
aus der „Metaphysik“ gedacht wird. Heidegger zeigt selbst in den Andeutungen seines Spätwerkes, daß „Gott“, das „Heilige“ und das „Ewige“ nicht beiseitegeschafft sind. Wenn die Charakterisierung Gottes als der „ersten Ursache“ fraglich wird, bedeutet das nicht die Leugnung der Schöpfung Gottes. Beschränkt sich das im Alten Testament darüber Gesagte auf diese dünne Aussage? „Damit [mit Gott als prima causa] ist nicht bewiesen, daß diese erste Ursache ein „Gott“ sei, gesetzt, daß ein Gott überhaupt zu einem Beweisgegenstand sich herabwürdigen läßt. Die Einsicht in das Wesen dieser rationalen Theologie ist deshalb von Wichtigkeit, weil die abendländische Metaphysik theologisch ist, auch dort, wo sie sich gegen die kirchliche Theologie absetzt“[417]. Wir haben das oben am Marxschen Begriff der Revolution zu zeigen versucht.

Und was soll geschehen, wenn man schon an der bisherigen Deutung der übersinnlichen Wirklichkeiten festhalten will in ihrer Auslegung als „Übersinnliches“, in der Orientierung an dem platonistischen Grundschema? Dann tritt mindestens die Frage auf den Plan, in welcher Weise diese „Werte“, „Ideale“, „Ideen“ usf. *sind.* Wie ist ihre Seinsweise? Was heißt es, wenn man sagt: sie sind, sie gelten? Und ist der Begriff des Seins nicht grundsätzlich in derselben undifferenzierten Unbestimmtheit, wo man durch eine „theologia negativa“ mit ihrer „via triplex“ die gröbsten Mißdeutungen beseitigt? Reichen die „Verbesserungen“ und „Ausgleiche“ aus gegen die ungeheuerlichen Angriffe? Oder braucht es den Mut für einen entschlossenen Neu-Bau?

Der Theologe kann sich vielleicht an einigen überspitzen Sätzen Heideggers mit

---

416 Ich erwähne nur zwei besonders aufdringliche Beispiele aus „Sein und Zeit“ für die „Destruktion“. „Die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten‘, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität‘ des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ (SZ 229). Der Satz ist m.E. in seinem Sinn nach dem oben Erläuterten zu interpretieren, wobei eben zu bedenken ist, daß dem Heidegger von „Sein und Zeit“ das „Metaphysische“ der Theologie und das Christliche einer möglichen Theologie noch nicht in der Deutlichkeit unterschieden ist, die erst nach der Kehre langsam hervorkommen kann. KM (17, 199f. u.ö.) stellt zum ersten Mal die Frage nach der Wesenseinheit des „Seins“ und des „Göttlichen“ in der griechischen Ontologie. – Dennoch wird man die Schärfe dieses Satzes bedauern müssen, weil er in seiner Radikalität und Mißverständlichkeit gerade von Studenten und unreifen Lesern von „Sein und Zeit“ beinahe zwangsläufig mißverstanden werden mußte. Dieser Satz – im Zusammenhang zunächst einmal gegen Husserl gerichtet – zählt zu einer Reihe von Aussagen in „Sein und Zeit“, die bereits im Stil und in der Heftigkeit aus dem Kontext herausfallen, dadurch in ihrer „Explosivität“ sich besonders exponieren und verraten, wie sehr sich der Autor selbst mit aller „Gewalt“ „frische Luft“ verschaffen will. In einem „Durchbruchswerk“ ist das nicht ungewöhnlich. – Vgl. z.B. auch die fundamentalontologische Destruktion des „Ewigen“ und der „Ewigkeit“: „Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt‘ (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen Vorhandenheit‘ umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch ‚konstruieren‘ ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche‘ Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt“ (SZ 427 Anm. 1).

417 Ni II, 59 u.ö., vgl. auch VA 34, Ho 83, 93, 179, 187, 235 u.ö. Der zweite Teil von „Identität und Differenz“ greift diese Fragen in der gründlichsten Weise auf, setzt aber den Einblick in den ganzen „späten“ Heidegger voraus.

mehr oder minder Recht ärgern. Er kann darauf verweisen, daß die Theologie sich um dieses oder jenes doch mehr Gedanken gemacht habe usf. Er kann aber die „Überspitzungen“ eben als absolut ungerechte „Übertreibungen“ abtun und sich in dieselbe Harmlosigkeit zurückfallen lassen, in der *er* sich bisher zurechtgefunden hat. Oder muß ihn nicht die Sorge um die Glaubwürdigkeit seines Glaubens und die Bemühung für die Wahrheit seiner Lehre dahin bringen, daß er die „überspitzten“ und vielleicht sogar manchmal in verschiedener Hinsicht „ungerechten“ Formulierungen einmal „übersieht“ und seinen Blick auf das richtet, was auch dem leidigen Zwischenredner im Grunde doch mehr am Herzen liegt? Heidegger mahnt vermutlich bewußt den Theologen immer wieder, an diese Fragen heranzugehen. „Wollen wir vor der so zu denkenden Wahrheit dieses Wortes noch länger die Augen schließen [gemeint ist: „Gott ist tot!“]? Wenn wir das wollen, dann wird durch diese seltsame Verblendung jenes Wort freilich nicht unwahr. Gott ist noch nicht ein lebendiger Gott, wenn wir weiter versuchen, das Wirkliche zu meistern, ohne zuvor seine Wirklichkeit ernst und in die Frage zu nehmen, ohne zu bedenken, ob der Mensch dem Wesen, in das er aus dem Sein her hineingerissen wird, so zugereift ist, daß er dieses Geschick aus seinem Wesen und nicht mit der Scheinhilfe bloßer Maßnahmen übersteht“[418]. Leidenschaftlich fordert er den Theologen auf, das Verhältnis von christlicher Theologie und griechischer Philosophie zu überdenken angesichts des ersten Kapitels des ersten Korinther-Briefes. Diese Besinnung soll auch geschehen „aus der Erfahrung des Christlichen“[419]. Das Wort ist wohl doppeldeutig, vielleicht bewußt doppeldeutig: sie sollen erfahren im Blick auf das Schicksal und die Geschichte des Christlichen oder aus dem wahren Geist und Wesen des Christlichen. Beides gehört wohl zusammen, so daß die Zweideutigkeit ihren Sinn hat. Der Denker trägt die Not *seines* Fragens aus und durch. Aber er verachtet nicht die Kirche und ihren Glauben. Was Heidegger von Hölderlin sagt, meint er ähnlich wohl von sich selbst: „Der Dichter weiß vom Glück jener, die auf dem festgemachten Weg zur Kirche hin und her gehen dürfen. Dieser Weg ist nicht der seine. Hölderlin verleugnet aber auch nicht die Nachbarschaft zum ‚Kirchthurm‘, der ‚in lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache‘“[420]. Das ist keine Sentimentalität. Diesen Satz verstehen zu lernen, würde bedeuten, die eigenartige Struktur im Verhältnis von Theologie und Philosophie der Neuzeit an einem Moment kennenzulernen, das dem mittelalterlichen Verhältnis ein ganz neues Element hinzufügt[421]. Die Wahrheit des eben zitierten Satzes soll aber nicht „bewiesen“ werden durch ein Herausklauben privater Anekdoten und persönlicher Erinnerungen. Die Not und Schwere des zu Bedenkenden wird allzuleicht hinterhältig umspielt und überspielt durch die Berufung auf den persönlichen Bereich, auf vorläufig private Zeignisse und vielleicht sogar auf „Klatsch“, der gerade im „Fall Heidegger“ gewiß nicht selten ist.

Wer sich wirklich auf Heideggers Denken einlassen will, muß wohl gerade, wenn es um den theologischen Fragebezirk geht, aus einer solchen „Anerkennung“ heraus, die noch nicht Zustimmung zu sein braucht, an das Werk herangehen. Zugleich wird sich

---

418 Ho 234f.

419 WM (Einleitung) 20.

420 HEH 26.

421 Ich muß diese Aufgabe auf eine vielleicht später einmal gegebene Gelegenheit aufsparen. Sie hätte den Rahmen dieser Arbeit gesprengt und ist auch selbst noch längst nicht genügend reif. Vgl. auch Anm. 218 dieses Kapitels.

jeder klar sein müssen, daß er einem Denker gegenübersteht, dessen Kenntnis der abendländischen Metaphysik wenn nicht an Umfang so doch an Gründlichkeit, Tiefe und Deutungskraft wahrscheinlich alle anderen zeitgenössischen Versuche weit überragt. Die Beziehung Heideggers zur Theologie ist ohnehin noch nicht erschöpft. Die Anknüpfungspunkte und Verweise in „Sein und Zeit“ auf Luther, Kierkegaard, Paulus, Augustinus, das Neue Testament und Calvin sind bekannt. Wir haben bei der Interpretation der „Destruktion“ auf den Reichtum der aufgenommenen Tradition hingewiesen. Das Thema „Heidegger und die Theologie“ stellt aber nicht bloß einen beliebigen Grundzug dar in der Fülle der Stimmen und Ströme, die sich zusammenfinden. Die innere Geschichte der Entstehung von „Sein und Zeit“ bleibt in ihren tragenden Leitgedanken sogar unverständlich, wenn man ihre Herkunft unterschlägt oder beiseiteschiebt. Da hier aber von den früheren Vorlesungen Heideggers kaum etwas bekannt ist, müssen wir uns in unserem Exkurs III auf einige Andeutungen beschränken.

r) Die Unausweichlichkeit der Heideggerschen „Transzendenz“ und der „ontologischen Differenz“ aus der Vollendung der Vermittlungsproblematik her

Jede „Destruktion“ hat bei Heidegger einen positiven Sinn. Was bleibt aber von der „Transzendenz“? Wir betrachten unsere Deutung Nietzsches, die sich eng an Heidegger anlehnt, nicht unbedingt als „Beweisstück“ für das letzte Schicksal der „Transzendenz“. Auch wer Heideggers Nietzsche-Deutung weitgehend abtun zu können glaubt, wird mindestens noch zugeben müssen, daß Heideggers „Nietzsche“ *eine mögliche* Folge aus dem Ende des Deutschen Idealismus ist. In der Tat ist der Begriff der „Transzendenz“ bereits bei Kant und im Deutschen Idealismus fragwürdig geworden[422]. Wenn Hegels „Ganzes“ auseinanderfällt, wird die ganze Destruktion erst offenbar. Wo immer man heute Hegel nachfolgt, – kein ernstzunehmender Denker hält sich entschieden an Hegels Lehre von der „Versöhnung“. Adorno spricht das radikal aus, was in einem mehr oder minder starken Grade auch für andere Philosophen entschieden ist: „Das Ganze ist das Unwahre“[423] in unmittelbarem Gegensatz zu Hegel: „Das Wahre ist das Ganze“[424]. Aber mit der Negation ist es nicht getan. Wenn Hegel an dieser Stelle negiert wird, hat man nur noch einen Trümmerhaufen in der Hand. Die Negation der Synthesis bringt jeden Hegel-Revisionismus in die größte Schwierigkeit. Wir haben deswegen oben die Systeme von Bloch und Adorno in ihren Grundzügen gestreift, weil sie neben Marx zwei Versuche sind, aus diesem Problem herauszugelangen, und doch noch Hegel für die Philosophie der Gegenwart zu retten[425]. Die Gründung des Denkens und des Seins in

---

422 Für den Blick von Hegel auf Nietzsche vergleiche man z.B. ein Wort Hegels aus den Theologischen Jugendschriften (hg. Nohl, S. 376): „Begreifen ist beherrschen. Die Objekte beleben, ist sie zu Göttern machen.“ Begreifen heißt: „ihm eine Seele geben, als an seines Gleichen Anteil an ihm nehmen“.

423 Minima Moralia, S. 80. – Adorno hat sich dieses Wort als Motto über seine „Aspekte der Hegelschen Philosophie“ gesetzt.

424 Phänomenologie des Geistes (Vorrede), S. 21.

425 Joachim Ritter (Hegel und die französische Revolution, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 63, Köln und Opladen 1957) hat sich zweifellos große Verdienste erworben durch seine Deutung der „Entzweiung“ im Zusammenhang mit der „Emanzipation“, „Revolution“, der modernen „bürgerlichen Gesellschaft“ usf. Bis jetzt

dem, was die Metaphysik „Gott“ nennt, ist durch Hegel in eine Zweideutigkeit gekommen, die die Metaphysik und den Gedanken Gottes in eine Katastrophe brachten[426]. „Gott“ ist zum Vollzug der Reflexion geworden mit der Aufgabe, den endlosen Reflexionsprozeß in sich zum Abschluß zu bringen. Schelling möchte im Versuch einer „vermittelten Selbstvermittlung“ (Walter Schulz) dem „Kreis“ entweichen; Nietzsche liefert sich durch die ewige Wiederkunft des Gleichen bewußt dem „Kreis“ aus; aber dieser „Ring“ *ist* selbst nur im beständigen Willen zur Macht. Marx muß die Revolution und die klassenlose Gesellschaft als ein Ganzes denken, das in seiner geschichtsmächtigen Wirklichkeit nicht allein und nicht einmal wesentlich durch den Menschen in seiner Einheit erreicht wird; dennoch geschieht die Revolution als Zusammenfall der beiden Momente (Produktion der Entfremdung bringt zugleich die Bedingungen ihrer Aufhebung hervor) nicht ohne den Menschen. Sehen wir einmal davon ab, daß Marx die dahin führende Geschichte einem mehr oder weniger einsichtigen Notwendigkeitszwang unterwirft und die in der Frühzeit noch mitschwingende positiv-produktive Rolle des Bewußtseins verschwinden läßt.

Nicht mehr der absolute Geist, sondern der Mensch wird zum Vollzieher der Geschichte. Aber gerade hier lauert die Gefahr einer folgenschweren Vereinfachung, auf die Walter Schulz mehrfach hingewiesen hat. Die durchschnittliche Deutung der neuzeitlichen Philosophie sieht darin die beständige Steigerung des Autonomiegedankens. Aber bereits der kantische Begriff der „Autonomie“ ist nicht in einem subjektivistischen Sinne zu deuten. Nicht die individuelle Subjektivität ist autonom von sich her ohne jeden weiteren Bezug. Die Norm, an der sich das handelnde Individuum mißt, ist der Willkür des Einzelnen schon dadurch entzogen, daß die Maß-Nahme an der möglichen, also widerspruchsfreien Allgemeingültigkeit der eigenen Grundsätze[427] geschieht. Wenn man sogar Kants Moralbegriffe im Lichte der Untersuchungen von Gerhard Krüger und besonders von Dieter Henrich betrachtet, differenziert sich das Problem erst recht: die freie Vernünftigkeit des guten Willens ist nicht die Spontaneität des Denkens, weil sie als solche den sinnlichen Widerstand nicht überwinden könnte, sondern sie erlangt ihren

---

vermisse ich aber ein Eingehen auf das Problem der „Versöhnung“. Soweit ich sehe, tritt diese Frage in den bisherigen Veröffentlichungen Ritters zurück. Einige Schritte vorwärts versuchen die offenbar aus der Schule Ritters stammenden Arbeiten von G. Rohrmoser (vgl. Anm. 341 in diesem Kapitel, a.a.O., S. 58-64) und Robert Spaemann, z.B.: Dialektik und Pädagogik, in: Pädagogische Rundschau. Pädagogische Aspekte in unserer Welt. Festschrift für Ernst Lichtenstein, hg. von Johannes Zielinski und Robert Spaemann (Heft 1/2, 15. Jahrgang, 1961), S. 21-36, bes. S. 24ff. – R. Heiss (Wesen und Formen der Dialektik, Köln-Berlin 1959) will die Dialektik zu einem allgemein-wissenschaftlichen methodischen Prinzip und Instrument des Erkennens formalisieren. Trotzdem plagt auch ihn die Frage nach dem Ganzen (vgl. S. 179-183). Wird sie aber nicht zu spät gestellt? Beachtenswert bei Heiss ist besonders Kapitel III: Die dialektischen Phänomene in der Sprache, S. 80ff. Zum Problem vgl. auch Helmut Ogiermann S.J., Hegelianische Dialektik heute, in: Scholastik 35 (1960), S. 1-26; Ogiermanns Ausführungen zu „Heidegger und die Dialektik“ (vgl. S. 15-17) kann man auch dann zustimmen, wenn man glaubt, daß zu Heideggers Stellung zu Hegel und zur Dialektik noch etwas mehr gesagt werden könnte. Der Rückgriff auf das Verhältnis von „Sein und Nichts“ bei Heidegger hätte ohnehin den Rahmen eines Aufsatzes sprengen müssen.

426 Zu dem Ausdruck „in Gott gründen“ oder „in Gott gegründet werden“ sei noch ein kleiner Nachtrag erlaubt. Diese Ausdrucksweise scheint ihre eigentliche Bedeutung erst im Neuplatonismus zu erhalten. Bei Plotin fand ich den Begriff in IV 8, 1, 5. Harder verweist in seinem Kommentar (zur Stelle) noch auf IV 7, 9, 14, wobei er bemerkt, daß Plato diese Bedeutung noch fremd sei. Dieser Komplex verdiente zweifellos weitere Studien.

427 Vgl. Hans Blumenbergs schon zitierten RGG^3-Artikel „Autonomie“.

Charakter als „Forderung“, „Anspruch“ und „Verbindlichkeit“, der die „Achtung fürs Gesetz“ entspricht, durch die Hinnahme der reinen „Faktizität“ des Guten, die als „Tatsache“ der Vernunft in der sittlichen *Einsicht* gegenwärtig wird. Dieser Gedanke des Guten kann zwar klar gedacht werden und verstanden werden in seinem Anspruch, dennoch läßt er sich nicht theoretisch aus einem Begriff deduzieren. Im Verfolgen dieser Grundstellung ist es sehr wesentlich, die formale Bau-Struktur im Auge zu behalten. Der Idealismus sieht freilich in diesen Begriffen Kants einen Widerspruch (Faktizität – Vernünftigkeit), der sich letztlich daraus erklären läßt, daß Kant noch nicht genügend Vertrauen zur eigenen Vernunft und zur Autonomie hatte. Und dennoch ist die idealistische „Subjektivität“ nicht einfach ein „Subjektivismus“: auch sie bleibt angewiesen auf ein Medium, auf ein Anderes ihrer selbst, darin sie ihr Wesen findet, das sie zu sich selbst hin vermittelt oder in dem sie sich in ihr Wesen bringt. Die Subjektivität muß sich bei dem Versuch der Selbstbegründung über sich erheben und sich in ihrem Sein von einem Anderen ihrer selbst her begreifen. Die Macht der Subjektivität bezeugt gleichursprünglich die eigene Ohnmacht. Das *Problem* meldet sich schon in Kants Begriff der „Affektion“ und des „transzendentalen Objekts“. Wir haben früher diese Problematik aufgegriffen und gezeigt, wie sich aus ihrer Verwandlung auf dem Boden der absoluten Subjektivität der spekulative Ursprung des „Geschichtlichen“ klärt. Hegel hat dann die Geschichte des Geistes meisterhaft durchgeführt. Dieser Übergang der Subjektivität zu einem Anderen vollzieht sich anfänglich noch unter dem Titel der „Entgegensetzung“, wie wir bei der Behandlung der „transzendentalen Einbildungskraft“ erläuterten. Diese Entgegensetzung galt als Zeichen der Endlichkeit.

Wenn nun die Begründung in einem „Absoluten“ fragwürdig wird, dann verschwindet zwar das „Absolute“ als Grund, aber nicht das Problem der Begründung. Wir sahen, wie sich Schelling, Nietzsche und Marx eine Lösung erkämpfen. Der Gang der sich selbst übersteigenden Subjektivität zielt mit innerer Notwendigkeit auf eine „Grenze“, die *für* das Denken, *im* Denken und *durch* das Denken bestimmt sein soll. Weil diese Bestimmung einer Grenze *als* Grenze *im* Denken und *durch* das Denken *als* Reflexion denkend eine solche Grenze übergreift und sich ihrer bemächtigt, hebt sich die notwendig gewordene Bindung und Wesensbestimmung *für* die Subjektivität in ihrer konstitutiven Mächtigkeit selbst auf. Der Bezug wird ein Selbstvollzug der Reflexion, die in ihrem Wesen als Vermittlung den tragenden Grund gerade wieder aufhebt. Die sich auf ein Anderes ihrer selbst hin übersteigende Subjektivität fängt an, in sich selbst zu kreisen. Die „Transzendenz“ ist auf dem Standpunkt der vollendeten Reflexion in das Wesen der Subjektivität so mit einbezogen, daß diese „Transzendenz“ die Wandlungen und Bewegungen der Subjektivität mitvollzieht. „Transzendenz“ heißt nun nicht mehr das „Transzendente“, sondern das, wo das Wissen auf etwas stößt, worin es in seinem Wissen*wollen* zwar abgewiesen wird und doch erkennen kann, wie es aus diesem Grunde begründet wird. Weil die Vernunft in dieses „Daß sie ist“ schon immer eingesetzt ist, kann sie es nicht mehr unmittelbar begreifen. Der Grund ist deswegen unbegreiflicher Grund, Abgrund. Aber das Wissen hat sich in dieser Bewegung noch nicht als Wissen der Vernunft begriffen; das ist sie erst, wenn die Vernunft sich als das erfaßt, worin sich die unbegreifliche Transzendenz schon immer immanent gemacht hat. „Das apriori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches“[428]. „Gott“ geht hier völlig darin auf, Funktion der Begründung zu sein. Man wird Feuerbachs primitive Lösung dieses Problems –

[428] Vgl. schon oben Anm. 266.

schlagwortartig: der Mensch als summum ens – nicht wiederholen können. Hier ist die Leistung, die Marx im engeren Anschluß an Hegel vollbringt, wesentlich genialer. Aber Feuerbach trifft *sachlich* ins Schwarze, wenn er sagt: „Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende *Begriff*. Es ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll“[429]. Und bei der engsten Verschmelzung von Philosophie und Christentum ist es nicht verwunderlich, wenn gesagt wird: „Die Nacht ist die Mutter der Religion“[430]. Feuerbach nimmt fast auf das Wort Schellings entscheidenden Satz auf: Das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches – die Erklärung des Unerklärlichen.

Nicolaus Cusanus stellt im 21. Kapitel seiner Schrift „De beryllo“ den Satz auf: „Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum“[431]. Es ist etwas Großes, in der Vereinigung der Gegensätze zu einem festen Stand kommen zu können. Der Mensch vermag das nach dem Denken des großen Kardinals dadurch, daß er selbst in der Gottesebenbildlichkeit die Darstellung der unendlichen Einheit ist, welche schließlich die „Kunst der Mutmaßungen“ in ihrer Treffsicherheit ermöglicht. Der Mensch hat nur ein zureichendes Wissen, weil sein Erkennen in einem Anderen gründet, dem es gegensätzlich entspricht. Wenn das Denken nun seine Geborgenheit in diesem Glauben an die göttliche Ebenbildlichkeit verliert, wird das „incomprehensibiliter inquirere“ und das „symbolice investigare“ der ars coniecturalis zu einem mühevollen und fast ausweglosen Suchen voller Ungewißheit. Es folgt ein eigenartiger Rückstoß des Wesens der Erkenntnis auf den Menschen hin. Der Mensch muß dann die von ihm schon bezogene Stellung[432] eigens als die von ihm ausgemachte übernehmen, d.h. Descartes muß nach einem fundamentum absolutum et inconcussum suchen. Aber für Descartes ist die Selbsterkenntnis letztlich doch nur möglich auf dem Hintergrund Gottes. Kant vollzieht in der kopernikanischen Wende erst eigentlich den Sinn dieser Wandlung. „Der cusanische Begriff der Einfaltung (complicatio) wird bei Kant zum Apriori“[433]. Schließlich weist die kopernikanische Wende zurück auf Platos „Anamnesis“; in der „scientia aenigmatica“ und der „ars coniecturalis“ des Nicolaus Cusanus kann man noch die Spuren des platonischen Hypothesis-Verfahrens erkennen. Man muß also fragen, *wer* dieser Gott ist, der die Aufgabe des im entsprechenden Gegenhalt Begründenden übernimmt. Wenn dieser „Gott“ nun selbst fällt, dann kann aus *Wesens*gründen diese frei gewordene „Stelle“ nicht leer bleiben. Deswegen *muß* Marx die absolute Identität als Revolution denken und Nietzsche das Sein als die ewige Wiederkehr des Gleichen aus dem Willen zur Macht. Würde die frei gewordene Valenz nicht besetzt, dann würde das Seiende in das nichtige Nichts zurückfallen, da es ohne Sein wäre. Nietzsche

---

429 Vgl. oben Anm. 316.

430 Vgl. Anm. 317 mit Kontext in den entsprechenden Ausführungen.

431 Zitiert aus De beryllo cap. 21, S. 25 nach Volkmann-Schluck, Nicolaus Cusanus, S. 171f.

432 Vgl. dazu aus der Schrift „Über die Mutmaßungen“ aus dem 14. Kapitel des zweiten Teiles folgenden Abschnitt, den ich nach der Version wiedergebe, die Josef Koch (Die Ars coniecturalis, S. 17 mit Anm. 28) anführt, der den von der alten Ausgabe bedeutend abweichenden Text für die Heidelberger Akademie-Ausgabe besorgt: „Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta exsistat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis eius universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coercet, ut nihil omnium eius aufugiat potentiam. Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturatur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit“ (De coni. II 14, 74 – nach Kochs neuer Zählung, a.a.O., S. 7 Anm. 1).

433 Josef Koch, a.a.O., S. 48.

überwindet diesen „negativen“ Nihilismus durch den Nihilismus der ewigen Wiederkunft. Aber Nietzsche hat selbst diesen Gedanken nie als die letzte und eigentliche Lösung und im sachlich notwendigen Zusammenhang entwickelt. Er steht selbst schon auf dem Boden des „Zusammenbruches der Metaphysik“, wo sich experimentelle Psychologie, Physiologie, Physik, Historismus und Erkenntnistheorie angesiedelt haben und wo schließlich die Größe der vollendeten Metaphysik rasch vergessen ist.

Was man „Zusammenbruch des Deutschen Idealismus“ nennt, heißt eigentlich die Unfähigkeit, das Wesen des Menschen aus der beständigen coniunctio oppositorum zum sinnvollen Stand zu bringen. Das Problem, das in der „Vermittlung“ lag, wurde nach Hegel überhaupt nicht mehr erkannt. Der späte Schelling kam schon nicht mehr zur Wirkung, und der Metaphysiker Hegel war bald vergessen.

Die Frage selbst kann in folgenden Schritten formal verdeutlicht werden. Die absolute Vermittlung und die „vermittelte Selbstvermittlung“[434] streben auf einen Umschlagspunkt zu, darin die Möglichkeit der Selbstbegründung sich als widersinnig herausstellt. Insofern die Subjektivität in sich abgeschlossen ist, kann sich das Subjekt aber auch nicht mehr gründen auf ein anderes Seiendes im Sinne eines isolierten und „eigenständigen“ Prinzips. Die Subjektivität übersteigt sich zu *ihrem* Anderen, darin sie sich schon gegründet findet, so daß dieses Prinzip selbst nicht mehr erkennend aufgehoben werden kann, weil sich das Subjekt damit selbst in seinem Sein aufhebt; dieses Prinzip bleibt das von der gesamten Bewegung selbst nicht ablösbare Medium. Die „Vermittlung“ gehört also wesenhaft zum Subjekt selbst. Jede Begründung ist in einem gewissen Sinne unmöglich geworden, weil sich in der Linie der „Subjektivität“ kein weiterer Weg mehr finden läßt[435]: es gibt kein weiteres Aufheben mehr. Aber die so vollendete Subjektivität ist keine einfache Autonomie, weil sie von einem dialektisch Anderen ihrer selbst her eingesetzt und bedingt ist. Der Mensch erfährt sich erst in seinem Sein durch eine „Scheidung“, eine „Entgegensetzung“, die sich deshalb wieder vereinigen können, weil die „Scheidung“ selbst von dem Subjekt vollzogen wird. Wir haben früher bei der Erläuterung Husserls schon gesehen, daß der Ausgang von den Subjektleistungen nicht identisch ist mit dem Ausgang vom „Subjekt“. Dasselbe zeigte sich uns in den zweideutigen Bedeutungen von „subjektiv“, „Subjektivität“, usf. Erst im Lichte eines *vor* allen Objekten liegenden „Subjektiven“, das aber als solches selbst mehr ist als das „Subjekt“, werden die Seienden erkennbar. Aber die Subjektivität konstruiert sich jetzt nicht mehr durch zu einer durch diese Doppelung selbst wieder bedingten Identität und

---

434 Ich nehme hier die Gedanken auf, die Walter Schulz in seinem Buch „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik“ dargelegt hat. Vgl. außerdem auch seinen schon mehrfach zitierten Beitrag in der Heidegger-Festschrift 1959 und den vierten Teil seines Schelling-Buches, S. 271-306. Ich verweise auf die einzelnen Interpretationen bei Schulz, ohne mich im Detail immer anzuschließen. Inwieweit unsere Untersuchung sich von der Einreihung Heideggers durch Schulz doch bei aller Gemeinsamkeit wesentlich trennt, ist bereits früher zur Sprache gekommen und soll im nächsten Abschnitt noch deutlicher werden. Schulz überspringt im Zusammenhang der gegenwärtigen Fragen („Die Selbstvermittlung der Existenz bei Heidegger im Vergleich mit der Selbstvermittlung der Vernunft bei Schelling“, a.a.O., S. 287ff.) die Idee der Fundamentalontologie und der Hermeneutik von „Sein und Zeit“. Sonst wäre der „Vergleich“ mit Heidegger sehr viel schwieriger. Um so eher wird man dem „Vergleich“ auf Grund von „Was ist Metaphysik?“ mit einer nüchternen Skepsis entgegensehen dürfen. Die Bedeutung der grundsätzlichen Stellung Heideggers ist durch diese Einzel-Interpretationen zwar nicht unwesentlich getrübt, entstellt und verkürzt, aber dennoch in *einem* wesentlichen Punkt entscheidend herausgearbeitet. Darin liegt das Verdienst von Walter Schulz.

435 Vgl. dazu die Interpretation Nietzsches durch Walter Schulz, Schelling, S. 302f.

zu einer objektiven Totalität.

Es bleibt die „Differenz“ zwischen dem Bedingenden und Bedingten. Aber wenn diese „Differenz“ auf keine „Identität“ mehr zurückführbar ist, bedeutet das noch nicht, diese „Differenz“ wäre das Auseinanderfallen in ein eigenständiges Subjekt und in ein getrenntes Bedingendes, das für sich gesetzt wäre. Vielmehr fällt durch den Bruch mit einem absoluten Grund der „Ort“ dieses Bedingenden zunächst einfach aus, d.h. er ist ein Rätsel. Wir haben das früher bei Husserl gesehen, wie die Schwierigkeit, den „Ort“ des „Transzendentalen“ zu bestimmen, die ganze reine Phänomenologie durchzieht und auch im später aufgenommenen Lebensbegriff keine zureichende Lösung findet. Ein Weiterkommen in der Frage scheint also überhaupt nur einmal dadurch möglich zu sein, daß sich die „Scheidung“, „Entgegensetzung“, „Vermittlung“ usf. in ihrer Notwendigkeit *von der Subjektivität her* neu bestimmt. Wenn die schlechthinnige Beziehung auf ein Absolutum verschwunden ist, muß auch die Bestimmung der Subjektivität neu erfolgen, weil deren Endlichkeit nun auch nicht mehr unmittelbar im Gegensatz und aus der Identität mit einem Absoluten geschehen kann. Die Endlichkeit der Subjektivität klärt sich aber auf, wenn die Notwendigkeit des Überstiegs der Subjektivität näher betrachtet wird, wie sie z.B. im späten Schelling sichtbar wurde. Das Sichverstehenmüssen aus einem Anderen seiner selbst legt sich nämlich als Notwendigkeit nur dann aus, wenn dieses Wesen einer solchen „Voraussetzung“ *bedürftig* ist. Die Erwartung einer solchen Entgegensetzung fordert in sich in einer gegenläufigen Entsprechung, daß die Subjektivität dieser reinen Bedingung ihrer selbst entbehrt und deshalb not-wendig, d.h. die Not ihres Wesens wendend, einer solchen bedarf.

Damit ist gezeigt, wie die Vollendung des Idealismus selbst und die durch den Nachidealismus hinterlassene Problematik (Marx, Nietzsche) auf die Frage nach der Endlichkeit stoßen muß. Wenn die Fortbewegung der Begründung in Richtung einer Steigerung oder Überhöhung der Subjektivität nicht mehr möglich ist, wird sich vielleicht ein Wandel der Subjektivität anbahnen müssen. Sie muß in ihrer Bedingtheit und in ihrer Entsprechung zu dem Anderen ihrer selbst deutlicher werden und ihres „Subjekt“-seins in einer neuen Weise innewerden. Das geschieht einerseits in Husserls Erforschungen der transzendentalen Subjektivität und vollendet sich durch die Lösung der darin enthaltenen Aporien durch den jungen Heidegger. Die Konstruktion des absoluten Ichs wird nach ihrem Einsturz auf ihre Notwendigkeit hin untersucht. Warum muß sich das Ich über ein Nicht-Ich erst zu seiner Absolutheit konstruieren? Wenn der absolute Halt und Grund dahinschwindet, bleibt deshalb noch längst nicht die durchschnittlich angenommene, absolut in sich gerundete, einfache Subjektivität. Die Angewiesenheit auf ein „Absolutes“ bleibt sogar bei Schelling, Marx und Nietzsche ausdrücklich erhalten. Heidegger vollzieht also gewissermaßen bewußt die letzte Destruktion des „Absoluten“, – das schon längst kein „Gott“ mehr sein muß im Sinne des christlichen Gottes. Jetzt verstehen wir auch besser die Not, die Nietzsches Zarathustra ausruft: „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht *über den Menschen hinaus wirft,* und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! ... Wehe! es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. – Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen.* ‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‘ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. – Die Erde ist dann kleiner geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht.“ Liebe, Schöpfung, Sehnsucht – das sind Weisen, in denen der Mensch sich transzendiert. Dieser

Mensch hat keinen „Aufschwung“ mehr und keinen „Überschwang“ mehr, dafür er sich verschwendet.

Die Konstruktion des absoluten Ichs wird abgelöst durch eine transzendentale Phänomenologie der endlichen Subjektivität. Die endliche Subjektivität ist in ihrem Wesen Dasein. Dasein ist das Da des Seinsverständnisses. Das Dasein ist von seinem Wesen her die Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen. Das Dasein sorgt sich in seinem Wesen darum, seine Angewiesenheit auf das Andere seiner selbst bestehen und durchtragen zu können. *Dasein ist Sorge um sein eigenes Sein-können*.

Aber die Rede von dem „Anderen seiner selbst“ ist noch in einer verführerischen Zweideutigkeit. In welcher Weise gehört dieses „Andere“ zum „Selbst“? Hier kommt die Vorläufigkeit des phänomenologischen Sehens der sachlichen Schwierigkeit zu Hilfe – gegen alle „Dialektik“, die ein bereits in seinem Sein grundsätzlich konstituiertes „Selbst“ mit einem „Anderen“ zusammenkoppelt. Nur durch die Helle hindurch, die das Sein in unserem Seinsverständnis zeigen kann und dort gewinnt, vermag das Sein das Seiende und sich selbst in der jeweiligen Wahrheit zu erblicken. Das „Sein“ des Seienden zeigt sich zwar im Seinsverständnis, aber es wird nicht durch das Denken und Erkennen produziert. Das Denken muß sich diesen Horizont zu seiner eigenen Ermöglichung *vor* jedem Erkennen, *vor* jeder Reflexion und *vor* jedem Verhalten uneinholbar entgegenstehenlassen. Wir haben gesagt, daß dieses uneinholbare Entgegenstehenlassen nur „unthematisch“ geschehen kann. Jedes nur explizit als gültig angesetzte „Bewußtsein“ kommt zu spät. Das Sein ist über jedes Seiende und jede seiende Bestimmung hinaus. *„Sein ist das transcendens schlechthin“* – dieser Satz markiert im formalen Sinne genau jene Stelle, die sich am Ende unserer verborgenen Geschichte des Transzendenz- und Ideenproblems von selbst anweist. Von hier aus ist die Aporie der Vollendung des Deutschen Idealismus und der nachhegelianischen Philosophie (eigentlich nur Marx und Nietzsche) als solche festgehalten und aufbewahrt. Es ist auch von hier aus selbstverständlich, daß dieses „Sein“ in keiner Weise selbst Gott sein kann; die sachlich anstehende Bestimmung des *Wesens* der Subjektivität und der „Mitte“ jeder „Vermittelung“ würde dadurch niedergeschlagen und käme auf *den* Stand des Problems zurück, der mit dem „Verwesungsprozeß des absoluten Geistes“ überhaupt erst in seiner sachlichen Dringlichkeit und seiner philosophischen Notwendigkeit erfahren werden konnte. Es wird von hier aus begreiflich, daß eine solche Wiederaufnahme der wesentlichen Fragen der Metaphysik auf Kant zurückgreifen mußte. Mit Kant wird dem Idealismus der Prozeß gemacht. Aber die wesentlichen Einsichten des Deutschen Idealismus selbst sind in dieser Kant-Deutung mit gegenwärtig. Kant wird in einer ganz neuen Auslegungsdimension entdeckt.

Die Frage nach dem „Medium“ des Denkens steigt noch weiter in die Geschichte des Geistes zurück. Schon die mittelalterliche Metaphysik dachte sich im Begriff des „ens commune“ und des „esse“ ein „Sein“, das nicht mit Gott zusammenfiel. Da aber der Charakter dieses „Seins“ als ein „ens rationis“ nicht weiter befragt worden war und die Seinsweise dieses „Seins“ auch in seinem Verhältnis zum „esse subsistens“ nicht Problem wurde, blieb die innere Bewegung des thomistischen esse weiterhin ungeklärt, ja verflüchtigte sich sogar in ein „Gedankending“ im Sinne der neuzeitlichen cartesianischen Denkweise. Heidegger nimmt auch diese Problematik auf einem verwandelten Boden wieder auf. In seiner Nachfolge und durch seine Anregung versucht schließlich die heutige „thomistische Metaphysik“ Anschluß zu gewinnen an die wesentlichen Fragen, die im Innersten die Hochscholastik bewegten. In Heideggers Begriffen „transzen-

dental“ und „Transzendenz“ schwingen selbst die scholastischen „Transzendentalien“ oder „Transzendentien“ mit. Heidegger lernte diese Lehre schon in seiner Habilitationsschrift kennen. Die Marburger Thomas-Beschäftigung kehrte im Lichte neuer Fragen noch einmal zu diesen Ansätzen mittelalterlicher Metaphysik zurück.

Aber auch in diesen Systemen ist die Frage nach der Seinsweise dieses Seins, nach dem Ort des Seins, und nach dem Sinn des Seins nicht gefragt und gleich gar nicht beantwortet. Diese Aporien ergeben sich auch erst aus der Problematik der transzendentalen Philosophie und ihrer Vollendung. Die Not der „Mitte“ und des „Grundes“ bilden das eigentliche Feld, wo jede künftige Entscheidung fallen wird. Dabei muß man sich klar sein, daß die Freilegung des Wesens des „Grundes“ ungemein schwierig geworden ist. Der absolute Grund, den die neuzeitliche Metaphysik als „Gott“ bezeichnet hatte, hat seine Wirksamkeit und bauende Kraft nur deshalb verlieren können, weil er von Anfang an in seinem Sein aus einer Blickbahn verstanden worden ist, die den Sinn von Sein *als* „Vorhandenheit“ auslegte. Das geschah freilich nicht in einem differenzierten und abgehobenen Sinne, weil das erst möglich wird, wenn die Entschränkung des so beschränkten Seinsbegriffes sichtbar geworden ist. Die undifferenziert vielleicht mitverstandenen andersartigen Sinnauslegungen kamen jedenfalls nicht als solche zum Zug. Die „beständige Anwesenheit“ des Absoluten und die „Ständigkeit“ der Ewigkeit (nunc stans) sind die letzten Voraussetzungen für die Möglichkeit der Begründung der bisherigen Metaphysik. Hegel muß von Anfang an „voraussetzen“, daß das Absolute „schon vorhanden“ ist und daß es immer schon „bei uns“ ist. Wir haben das oben schon im einzelnen gezeigt und auch den dafür entsprechenden Satz bei Plotin angeführt.

Damit zeigt sich aber die durchgängige Herrschaft des griechischen Seinsverständnisses. Über den hier deutlich werdenden inneren Zusammenhang von „Sein *und* Zeit“, von „Vorhandenheit“ und „Anwesenheit“ wird im letzten Abschnitt dieser Untersuchung noch zu handeln sein. Heideggers Durchbruch muß sich also erst einmal aus dem Herrschaftsbereich dieses Seinsverständnisses herausdrehen. Diese grundsätzliche Wende ist selbst nur möglich durch einen ursprünglichen Rückgang auf das *Wesen* von „Sein und Zeit“. Wir erörterten bei der „Ding-an-sich“-Problematik, wie sehr das Geschichts- und Geschichtlichkeits-Thema den spekulativen Grundentscheidungen nach Kant entstammt. Man könnte fast sagen, die „Geschichte“ wäre zum Platzhalter der „Dinge an sich“ geworden. Wenn sich aber nun „Sein“ – „Ding-an-sich“ – „Geschichte“ (durch das Historismusproblem noch gesteigert) so sehr ineinanderweben, dann muß der gesuchte und entschränkte Sinn von Sein in einem ganz besonderen Verhältnis stehen zu der in der „eigentlichen“ Geschichtlichkeit erscheinenden Zeitlichkeit. Wie kommt Heidegger hier zu einem Fortschritt, wenn die Metaphysik durchwegs angeblich von der Seinsidee = Vorhandenheit bestimmt bleibt, um es einmal ganz grob zu formulieren? Wir wollen die Frage in einem größeren Zusammenhang beantworten. Das sprengt zwar ein bißchen die Kontinuität unseres jetzigen Gedankenganges; weil die Antwort aber auf Fragen eingehen muß, die ohnehin in diesem Kontext einem entgegenkommen, sei diese kurze „exkursorische“ Erläuterung angeschlossen. Sie gehört nämlich doch auch zum Thema der „Transzendenz“.

s) Einige Hinweise zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Heidegger im Ausgang vom Vorwurf der „Säkularisierung“

Heidegger findet diese Dimension in der Erfahrung des Christlichen. „Sein und Zeit“

stellt die eigenständige und weiterführende Explikation und Interpretation dessen dar, was Heidegger hier erblickt hat. Dieses Vorgehen Heideggers selbst ist – um es kurz zu sagen – deshalb keine „Säkularisierung“ des Christentums oder christlicher Gedanken, weil die gnadenhafte Erfahrung des Christlichen nur dann ein „menschliches“ Ereignis ist, wenn der Mensch aus seinem *Wesen* her für eine solche Möglichkeit überhaupt *empfänglich* ist. Diese „Möglichkeit“ der Empfänglichkeit besagt noch kein unmittelbares Aktuieren-können dieser „Möglichkeit“ und auch kein „natürliches“ Anrecht auf eine „Verwirklichung“. Theologisch gesagt: auch wenn diese „Möglichkeit“ gerade in ihrem Möglichkeitscharakter (Hörenkönnen und das gehorsame Sichfügen) durch die „Sünde“ ontisch-faktisch-existentiell verstellt, entstellt, überdeckt, entfremdet, mißbraucht und pervertiert ist, *ist* sie selbst in dieser Weise nicht vernichtet, sondern noch in ihrem wahren Wesen „möglich“. Diese „Möglichkeit“ ist nicht gleichzusetzen mit einer logischen Möglichkeit, aber auch nicht mißzuverstehen im Sinne einer ontisch vorhandenen und dann auch zu aktuierenden Möglichkeit. Diese Möglichkeit muß aus dem Wesen des Menschen *als* Dasein verstanden werden. Als eine „freie“ Möglichkeit des Menschen wird sie nicht vom Menschen als zu verwirklichendes Willensziel entworfen, aber dieses Mögliche kommt beim Menschen auch nicht an *ohne* den Menschen[436]. Weil aber in dieser Einsicht nicht bloß im engeren Sinne „theologische“ Sachverhalte in ihrer Möglichkeit zum Vorschein kommen, sondern die Frage nach dem *Wesen* des Menschen überhaupt wach wird, darf und kann diese Einsicht aus einem Einblick in das Wesen des Christlichen und damit *auch* des Menschlichen sich eigens philosophisch ausbilden. Es sei nur noch am Rande gesagt, daß das freilich nicht ohne Gefahren geschieht. Wir werden beim Stichwort „Dezisionismus“ noch darauf eingehen. Ich glaube, daß das Schlagwort „Säkularisierung“ schon aus diesem *einen* eben entwickelten Gedanken grundsätzlich um keinen Schritt weiterbringt. *Philosophisch* sagt dieses Schlagwort absolut nichts; *theologisch* darf dann auch offenbleiben, ob es dem zu erörternden Sachverhalt genügt. Ich bin nochmals auf diesen heiklen Punkt eingegangen, weil dieses Schlagwort an entscheidenden Stellen versagt und die Fragebewegung abbricht. Wer sich in der Heidegger-Literatur auskennt, wird wissen, wie viele Scheuklappen angebracht werden durch ein solches im Grunde willkürliches Halte-Verbot. Es ist zuzugeben, daß dem hier erläuterten Verhältnis bestimmte „Auffassungen“ über die Beziehung von „Natur“ und „Gnade“ vorausliegen. Ich meine aber, daß diese etwas differenzierteren und noch weiter zu explizierenden Unterscheidungen unbedingt notwendig sind, wenn sich der Philosoph und besonders der Theologe bei aller Wahrung der Grenzen in ihrem eigenen Tun und Treiben verstehen wollen. Daraus wird abschließend vielleicht auch deutlich werden, wie sehr jede Kontroverstheologie angewiesen bleibt auf das *Denken.* Subjektive Frömmigkeit des Herzens, irenischer Unionsglaube und theologischer Positivismus reichen nicht aus zur Bewältigung dieser Fragen. Vielleicht beruhen weitgehende „dogmatische“ Unterschiede auf abgründig verschiedenen Auslegungen eines je anderen „Denkens“. Wenn damit freilich längst nicht *alle* Probleme und Fragen gelöst werden können, so zeigt sich vielleicht hier die noch verborgene Wahrheit dessen, was Schelling von der Philosophie in ihrem Verhältnis zum „johanneischen Christentum“ dachte. Inzwischen ist aber auch der Anspruch der Philosophie nüchterner geworden. Sie hat ihre eigene Ohnmacht kennengelernt. Der Denker Martin Heidegger

[436] Vgl. damit auch die im letzten Abschnitt folgende Interpretation der „Formalität“ der Existenzialien in „Sein und Zeit“.

verzichtet auf den Titel eines „Weisen“. Die Erfahrung des Denkens lehrte ihn andere Wege. „Das Denken des Seins ist als Entsprechen eine sehr irrige und dazu eine dürftige Sache. Das Denken ist vielleicht doch ein unumgänglicher Weg, der kein Heilsweg sein will und keine neue Weisheit bringt. Der Weg ist höchstens ein Feldweg, ein Weg über Feld, der nicht nur vom Verzicht redet, sondern schon verzichtet hat, nämlich auf den Anspruch einer verbindlichen Lehre und einer gültigen Kulturleistung oder einer Tat des Geistes“ [437]. „Das Denken löst keine Welträtsel. Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln. Solange wir das Denken noch unter diese Ansprüche stellen, überfordern wir das Denken“[438]. „Das Denken, genauer der Versuch und die Aufgabe zu denken, gehen auf ein Weltalter zu, in dem die hohen Ansprüche, die das bisherige Denken zu erfüllen meinte und erfüllen zu müssen vorgab, hinfällig werden“[439]. Der Autor löst im Glücksfall ein augere aus, ein Gedeihenlassen. „Ein Autor hätte, wäre er dies, nichts auszudrücken und nichts mitzuteilen. Er dürfte nicht einmal anregen wollen, weil Angeregte ihres Wissens schon sicher sind. Ein Autor auf Denkwegen kann, wenn es hochkommt, nur weisen, ohne selbst ein Weiser im Sinne des σοφός zu sein“[440]. Das Denken bleibt von sich her in einer solchen Vorläufigkeit und Nutzlosigkeit. Es hat zwar seine eigene „Wirkung“, aber diese kann nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden werden. In dieser Vorläufigkeit beruht die Eigenart des Denkers: *alle* Wege des Menschen müssen ihm offenstehen, überallhin muß er in das Unheimliche vor-laufen können[441]. In diesem Sinne sprengt der Denker den Bereich und den Um-

437 VA 183f.
438 WhD 161.
439 Ebd.
440 VA 7 (Vorwort).
441 Vgl. Anm. 218. Hier ist wohl eine Gelegenheit, um den Sinn einiger Äußerungen Heideggers in das rechte Licht zu rücken. In der ständigen „Fragwürdigkeit“ des Denkens sieht Heidegger einen Abgrund zur „Unbedingtheit“ eines Glaubens (WhD 110). Das Glauben auf Autorität hin hat im Denken keinen Platz (Ho 343). Der Glaube ist eine „eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen“ (EM 6). Die weiteren Ausführungen in EM 5f. dürfen m.E. nicht als endgültige Aussage Heideggers genommen werden. Sie verraten nicht nur die etwas pathetisch gestimmte Betonung der „Eigenständigkeit“ des denkenden Fragens, die sich Heidegger immer wieder polemisch abringen zu müssen glaubt. „Die Frage verliert sofort ihren Rang im Umkreis eines menschlich-geschichtlichen Daseins, dem *das Fragen* als ursprüngliche Macht fremd bleibt. – Wem z.B. die Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage „Warum ist überhaupt schon Seiendes und nicht vielmehr Nichts? schon die Antwort: das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch dieses geschaffen. Gott selbst ‚ist‘ als der ungeschaffene Schöpfer. Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes. Er kann nur so tun, als ob ...“ (EM 5). Max Müller hat gegen diese Auslegung des Glaubens protestiert und lehnt sie ab „als der Sicht, die durch ihn [Heidegger] selbst eröffnet wurde, nicht entsprechend“ (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958^2, S. 49f., Anm. 1). Die weitere Begründung kann man bei Müller nachlesen. L. Malevez, Le croyant et le philosophe, in: Nouvelle Revue Théologique 82 (1960)1 S. 897-917, leitet aus diesen Sätzen Heideggers die unzureichende und „protestantische“ Deutung des Glaubens bei Heidegger ab. Er möchte in einer „thomistischen“ Glaubensanalyse das eigentliche Verständnis für das Verhältnis von Vernunft und Glaube sehen. Aber Malevez beruft sich nur – wie auch Müller – auf *diesen* Satz Heideggers. Der Gewährsmann Malevez’, Henri Birault: Λa foi et la pensée d’après Heidegger, in: Philosophies chrétiennes (Recherches et débats Nr. 10), März 1955, Paris 1955, S. 108-132, interpretiert aber den ganzen Kontext Heideggers. Offensichtlich benützte Malevez Heideggers Texte nur als „Aufhänger“ für sein eigentliches und eigenes Anliegen. Nur hätte er sich bei diesem Ver-

fahren nicht zu seinen Folgerungen hinreißen lassen sollen. – Der unmittelbar folgende Kontext beginnt nämlich bereits mit einem „Aber andererseits ...“ Er lautet: „Aber andererseits ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten. Das ist dann weder Glauben noch Fragen, sondern Gleichgültigkeit, die sich nunmehr mit allem, vielleicht sogar sehr interessiert, beschäftigen kann, mit dem Glauben ebenso wie mit dem Fragen“ (EM 5). Dieser Zusammenhang korrigiert doch wesentlich den ersten Teil des Textes. Freilich wird die aus der Korrektur stammende neue Einheit nicht eigens gedacht, S. 6 bewegt sich sogar wieder deutlich in scharfen Gegensätzen. Die Ausführungen bleiben zu knapp, um für endgültige Urteile eine Grundlage bieten zu können. „Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit“ (EM 6, vgl. WM 19/20). Aber was heißt das allein? Thomas von Aquin spricht in seinem Kommentar zum ersten Brief an die Korinther (Erstes und zweites Kapitel) diesen Sachverhalt schärfer aus, als es Heidegger an unserer Stelle tut und der „schärfste“ protestantische Exeget heute darlegt. Für die Beurteilung der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ muß man bedenken, daß sie mitten aus dem entscheidenden Ringen Heideggers stammt und die Spuren eines mühsamen und harten Kampfes an sich trägt. Nebenbei gesagte Aussagen können auch sonst in diesem Buch nicht „gepreßt“ werden. Wie wenig Malevez an die wahre Sachlage herankommt, möge (außer den oben schon erwähnten Texten und Interpretationen) noch eine Stelle aus den „Holzwegen“ (S. 103f.) belegen: „Das Geschick unseres geschickhaft-geschichtlichen abendländischen Wesens zeigt sich aber darin, daß unser Weltaufenthalt im Denken beruht, auch dort, wo dieser Aufenthalt durch den christlichen Glauben bestimmt ist, der sich durch kein Denken begründen läßt und dessen auch nicht bedarf, insofern er Glaube ist.“ Der Glaube wird also durch das Denken bestimmt und ruht in ihm, ohne daß der Glaube durch ein Denken begründet werden kann: in gewisser Weise will das Malevez gerade zeigen! Hier gilt es zu bedenken, daß die „Explikation“ des Glaubens, soweit er „denkend“ glaubt, für Heidegger nicht als spekulative „Erklärung“, d.h. „Begründung“ geschieht, sondern als sachaufweisende „Hermeneutik“ des Verstehens. Fundamentaltheologie wäre für Heidegger die fundamentale Hermeneutik des Glaubens. Vgl. dazu die früher gemachten Ausführungen über den Unterschied von „Erklären“ und Verstehen, über den Sinn der „Hermeneutik“ usf. – Heidegger gebraucht Ho 325 („Aber der Verfall des Denkens in die Wissenschaften und in das Glauben ist das böse Geschick des Seins“) nicht zufällig das Wort *„das* Glauben“ und nicht *„der* Glaube“. Wenn Löwith (Heidegger, S. 90) stillschweigend beides identifiziert, ist das einfach eine Mißdeutung. Heidegger hat also noch längst nicht das letzte Wort gesprochen zu diesen Fragen. Man muß an ihn selbst auch wohl die Gegenfrage richten, ob man das Fragen des Glaubens und die „Unbedingtheit“ des Glaubens in der gewissen „Harmlosigkeit“ sehen darf, wie das einige Sätze (nicht alle!) nahelegen *könnten.* Oder spricht Heidegger bewußt aus der Perspektive des durchschnittlichen „Gläubigen“ und einer durchschnittlichen Auslegung des Glaubens? Dann wäre es an der Zeit, daß die Theologen sich dieser Sache annehmen. Bis jetzt ist das allerdings nicht *ausdrücklich* geschehen. Aber man darf auch Heidegger wohl sagen, daß man dankbar wäre, wenn er selbst in diesem Bereich einmal ein deutlicheres Wort sprechen würde, nicht zur Befriedigung der Neugierde, auch nicht zum Zeichen einer Entscheidung im „weltanschaulichen“ Kampf, sondern zur Erläuterung und Klärung von Fragen und Zweifeln, die vielen Menschen am Herzen liegen – und die zuweilen doch wenigstens versuchen, den großen Denker ernst zu nehmen. Schließlich ist er wohl der Letzte, dem diese Fragen gleichgültig sind. Dennoch gibt das, was Heidegger bisher gesagt hat und veröffentlicht hat, dem Theologen genug Gelegenheit zu einer echten Auseinandersetzung. Wie wäre es z.B., wenn Malevez sich von Heidegger herausfordern ließe in bezug auf *eine* wesentliche Voraussetzung seiner Glaubensanalyse: die Orientierung an Glaubens*aussagen* in der Auslegung durch das *Subjekt-Prädikat-Schema?* Ist das ursprünglich genug, um dem Phänomen des Glaubens auch nur einigermaßen nahezukommen innerhalb der Grenzen, die hier ohnehin gesetzt sind? Hier bleibt auch noch ein Wort zu bedenken, das wir schon früher angeführt haben über die „öffentlichen Herumsteher, ‚welche nicht an Gott glauben‘“. Sie sind ungläubig, *„weil* sie selbst die *Möglichkeit* des Glaubens aufgegeben haben, insofern sie Gott nicht mehr *suchen* können. Sie können nicht mehr *suchen,* weil sie nicht mehr *denken“* (Ho 246). Wie nahe dieses „Suchen“ an den Sinn des „Gott-Suchens“ im Alten Testament kommt, dafür vgl. Claus Westermann, Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT, in: Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 2-30,

kreis des gewöhnlichen Lebens. Er kann aber dann auch nicht mehr mit den Maßstäben dieses Lebens gemessen werden. Schon Plato hat das in seinem Höhlengleichnis zu verstehen gegeben. Der Befreite steigt in die Höhle zurück zu den noch Gefesselten, um sie zur Wahrheit zu führen. Aber er ist nicht bloß der Lächerlichkeit preisgegeben, weil es sich im Grunde aus der Sicht des Höhlenmenschen ja gar nicht lohnt, den Weg nach oben zu suchen. Die Gefesselten *wollen* überhaupt *nicht* nach oben; wenn sie den Befreier erwischen können, werden sie ihn sogar töten. Plato dachte wohl dabei an das Schicksal des Sokrates, von dem Heidegger einmal sagte, Sokrates sei der „reinste“ Denker des Abendlandes, was nicht heißen muß, er sei der „größte“ Denker. Haben wir es auch schon so gemacht wie die Gefangenen der Höhle? *Wollen* wir Menschen, Politiker, Physiker, Ingenieure, Theologen uns gar *nichts sagen lassen?* Es scheint fast so, als ob der öffentliche Rummel wissenschaftlicher und unwissenschaftlicher Art um Heidegger den *Denker* Heidegger mundtot gemacht hätte.

t) Platos Hypothesis-Verfahren und Heideggers Frage nach dem „Grund“ des Seins des Seienden mit dem Blick auf den fundamentalontologischen Zirkel

Immer wieder müssen wir verborgene und zu kurz gekommene Aspekte und Perspektiven im Denken Heideggers herausheben, die so gar nicht zum landläufigen Bild passen. Wir standen vor der Frage nach dem Wesen des „Grundes“. Die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden und des Verstehens des Menschen soll erfragt werden. Da der Mensch als Seinsverständnis die Stätte bildet, wo Sein sich überhaupt einmal offenbaren kann, ist das Dasein selbst „Grund“ für das Sein. Wenn aber das Dasein selbst in seinem Wesen bestimmt ist durch die Angewiesenheit auf das *Seins*verständnis, dann kann es nur in einem vorläufigen Sinne „Grund“ des Seins sein. Wir haben im zweiten und dritten Abschnitt unserer Untersuchung in mühevollen Analysen gegen Karl Löwiths Deutung gezeigt, daß das Dasein in keiner Weise ein „einseitiger“ Grund ist, der notwendig letzter Grund für das Sein wäre. Es gibt bereits in „Sein und Zeit“ das Fundament „Sein“, auf Grund dessen es Da-sein gibt. Diese zweiseitig – falls es hier noch erlaubt ist, von Seiten zu sprechen – hin- und herspielende „Beziehung“ von Dasein und Sinn von Sein haben wir unter dem doppeldeutigen Sinn des „transzendental-hypothetischen Grundes“ eingeführt und zu deuten versucht.

Der Begriff des „hypothetischen Grundes“ in dem vorgetragenen Doppelsinn hat schließlich durch die Darlegung der platonischen „Hypothesis“ einen bedeutsamen Hintergrund erhalten. Das „Hypothesis“-Verfahren zeigt, daß jedes Seiende bereits von einem Eidos her in seinem Wesen verstanden wird. Das Seiende ist schon *vor* jedem Nachdenken auf ein Anderes hin offenbar geworden. Das „Hypothesis“-Verfahren läßt in seinem „Setzen“ das Sein eines Seienden hervorkommen, prüft das vorläufig angesetzte Sein auf seine Fähigkeit hin, einheitgebender Grund zu sein für die Erscheinungsweisen dieses Seienden. Das Hypothesis-Verfahren betrachtet nicht bloß die durch den einheitgebenden Grund zusammenstrebenden und zu sichernden Folgen, sondern diese „nach unten“ laufende Erforschung wird ihrerseits erst gewiß, wenn sich die

---

bes. S. 6, wo ein ausdrücklicher Bezug auf Ho 246 („ ... derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit“) erscheint. Läßt sich das alles mit Kategorien wie „reformatorisch“ oder „katholisch“ interpretieren? Wo man in diesen Schemata über Heidegger so denkt, versteht man vermutlich seinen eigenen Standort nicht einmal zureichend.

Hypothesis selbst als Idee „nach oben“ hin als „zureichend“ erweist. Beide Wege können freilich nicht getrennt werden. Das Hypothesis-Verfahren ist als „Flucht in die Logoi“ aber auf den Logos selbst angewiesen, der im Erkennen das Wesen von seinem Unwesen zu scheiden hat. In diesem Sinne ist der „Logos“ auch bei Plato „Grund“ für die rechte Sichtbarkeit des Eidos. Der Logos ermöglicht den rechten Blick auf die Sache und läßt darin etwas *als* etwas zum Vorschein kommen. Wir haben gesehen, wie die Hypothesis gerade in ihrer Ungewißheit und Vorläufigkeit auf höher liegende „Voraussetzungen“ weist, darin sie selbst, in dem früher erörterten mehrfachen Sinne, aufgehoben wird. Die Hypothesis unterstellt sich selbst einem schlechthinnigen Letztbegründenden und wird so erst selbst zu einer ihr angemessenen Gewißheit gebracht.

In diesem Hypothesis-Verfahren bleibt aber auch der Logos selbst in einer mehrfachen Vorläufigkeit. Schon sein „Versuchen“ und „Dianoein“ hält sich in einer revidierbaren Sphäre seines Tuns auf. Aber er ist in seinem Wesen selbst „vor-läufig“, weil er das Licht des Unterscheidens und des Einens, darin sich die Offenbarkeit der „Idea“ zeigt und vermittelt, am Ende nicht aus sich hat, sondern aus dem Guten selbst, das ihm die Fähigkeit des Erkennens gewährt. Der Aufstieg zum „Voraussetzungslosen“ schlägt um in einen Abstieg, der im Durchgang durch die reinen Wesensanblicke die Hypothesen endgültig als zuverlässig erweist.

Heideggers Nachbarschaft zu diesem Verfahren kann nicht ganz übersehen werden. Dasein hat als Seinsverständnis immer schon Sein verstanden. Jedes Seiende erscheint darin in seinem Sein. Auch hier ist das Dasein die Stätte, wo in dem Streit von Schein und Sein, von Unwahrheit und Wahrheit, die Offenbarkeit des Seienden erst den verdeckenden Tendenzen abgerungen werden muß. In diesem Sinne ist das Dasein „Grund“ für das Sein. Weil die in der „Hyperbolé“ erfolgende Transzendenz zu dem „Voraussetzungslosen“ aber in den Verwandlungen der Metaphysik in eine äußerste Krise kam und schließlich sogar einstürzte, wird die Vorläufigkeit und experimentierende Prüfung des Grundentwurfs bei Heidegger radikal auf das Dasein als „Grund“ zurückgestoßen, soweit es die Vor-läufigkeit überhaupt gestattet. Der „göttliche Überschwang“ Platos ist am Ende der Metaphysik nur noch eine „spekulative Überschwänglichkeit“. „Sein ist das transcendens schlechthin“. Die Transzendenz ist jetzt der Überschwang „des“ Daseins, wobei der Genetiv „des“ ein genetivus subiectivus und obiectivus zugleich ist. Ziehen wir schnell ein Beispiel heran, um das Gemeinte zu erläutern. In der Gewissensanalyse von „Sein und Zeit“ wird die „Stimme“ des Gewissens auf seine Herkunft hin befragt. Die Stimme ist in ihrem Ruf weder von uns geplant noch vorbereitet noch willentlich vollzogen. Oft ruft „es“ sogar wider Erwarten und wider Willen. Der Ruf kommt auch nicht unmittelbar von einem von mir verschiedenen Wesen. Der Ruf kommt allein aus mir und doch über mich. Die in diesem Bereich besonders weiterführende „phänomenologische Methode“ von „Sein und Zeit“ kann das „Es“, das da ruft, besonders hinreichend sicher in seiner phänomenalen Vorläufigkeit halten, ohne den Weg der weiteren Wesensenthüllung durch einen spekulativen Gewaltakt abzubrechen[442].

Heidegger knüpft auch bewußt an Platos „Transzendenz“-Begriff an[443]. Das „Gute“ ist diejenige Mächtigkeit, die der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und sogar des Seins mächtig ist, und zwar aller drei in Einheit zumal. Das Wesen des „Guten“ erblickt

---

442 Vgl. SZ 275, 276, 277, 278 zur Deutung des „es ruft“.

443 Vgl. WG 40ff. u.ö.

Heidegger in der Mächtigkeit seiner selbst als das „Umwillen“ von ... Es ist „die Quelle von Möglichkeit als solcher“[444] *für* das Dasein. Da wir mit dem Problem der Transzendenz in seiner geschichtlichen Entfaltung bereits vertraut sind, können wir die anschließenden Sätze Heideggers in ihrem Schwergewicht eher verstehen. Im Grunde haben wir unsere lange Geschichte nur unternommen, um „unabhängig“ von Heidegger den Sinn und die Bedeutung seiner gedrängten Gedanken in ein verständliches Licht zu rücken. Der Zusammenhang spricht nämlich von der Ebene der Heideggerschen Besinnung aus, aber so, daß er die Verwandlungen des Transzendenz-Begriffes, das Ende dieser Fragen und die daraus erwachsenden Aporien voraussetzt. „Freilich wird gerade jetzt der Bezug des Umwillen zum Dasein problematisch. Allein dieses Problem kommt nicht an den Tag. Vielmehr bleiben nach traditionsgewordener Lehre die Ideen an einem ‚überhimmlischen Ort‘; es gilt nur, sie als das Objektivste der Objekte, als das Seiende am Seienden, zu sichern, ohne daß sich dabei das Umwillen als primärer Weltcharakter zeigte und so der ursprüngliche Gehalt des ‚epékeina‘ als Transzendenz des Daseins zur Auswirkung käme. Umgekehrt erwacht später nun auch die im ‚wiedererinnernden‘ ‚Selbstgespräch der Seele‘ bei *Plato* schon vorgebildete Tendenz, die Ideen als dem ‚Subjekt‘ eingeboren zu fassen. Beide Versuche bekunden, daß die Welt dem Dasein sowohl vorgehalten (jenseitig) ist, als auch zugleich zwischen zwei selbst unzureichend gegründeten und bestimmten Polen der möglichen Auslegung hin und her schwingt. Die Ideen gelten für objektiver als die Objekte und zugleich für subjektiver als die Subjekte. Wie an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden tritt, so wird auch der *Bezug* zur Welt im Sinne einer bestimmten Verhaltung zu diesem Seienden, als ‚noein‘, intuitus, als nicht mehr vermitteltes Vernehmen, ‚Vernunft‘, gedeutet“[445].

Der Begriff der Welt ist dem metaphysischen Dualismus entnommen, dem Nietzsches Begriff von „Erde“ und „Welt“ noch angehören. Die Nähe zum „Einsturz“ und die geschichtlich gewachsene Herkunft des Werkes bedingen freilich, daß die ursprüngliche Weite von „Welt“ in Heideggers Durchbruchsschrift nicht ausreichend genug zum Erscheinen kam. Sie bleibt noch in einem verschiedenen Sinne auf das bezogen, wovon sie selbst abzuspringen versucht. Wir haben früher sogar einmal den Gedanken zu belegen versucht, daß Heidegger nach einem ersten Entwurf von „Sein und Zeit“ die Fundamentalontologie bzw. die Metaphysik des Daseins vielleicht in einem Unendlichen ontisch begründet hätte.

Sogar die Terminologie Platos bleibt in der Übersetzung erhalten: die „hexis“ erscheint als „Mächtigkeit“[446], das „Gute“ als „Worumwillen“; die „Verflechtung“, „Vermischung“, „Gemeinschaft“ der Ideen als „Bewandtnisganzheit“ und „Bedeutsamkeit“; die „presbeia“ ist das „Apriorische“, das immer schon „vorweg“ ist: die Dimension der „Zukunft“; schließlich bedeutet „presbeia“ den würdigen Vorrang durch das Alter: das Sein kommt immer schon zuvor, ist „die älteste Zeit“, „zeitiger denn die ‚Zeiten‘“[447]: die „konstitutive Mächtigkeit“ erinnert an die „dynamis“; endlich läßt sich noch eine eigenartige Stelle in „Sein und Zeit“ von Plato her klären[448]. Auch Heideggers „Augenblick“

444 WG 41.
445 WG 41.
446 Vgl. WG 40f. u.ö.
447 EH 57 u.ö.
448 Gemeint ist die „Degeneration“, die viel Kopfschütteln und Spott hervorgerufen hat. Außerdem sah

entspricht auf gewandeltem Boden Platos „Nu“. Die „Transzendenz“ wird stillschweigend in die neue Grundstellung übersetzt: sie ist der „Überwurf“[449] oder der „Überschlag“[450].

Endlich wird an einem wesentlichen Problem die innere Zusammengehörigkeit sichtbar. Wenn nämlich das „Gute“ als das „Voraussetzungslose“ die „Aufgipfelung der zentralen und konkreten Frage nach der führenden Grundmöglichkeit der *Existenz des Daseins* in der Polis“[451] ist, die „Transzendenz“ hiermit als Transzendenz des Daseins die „Urhandlung menschlicher Existenz“ ist, dann kann der bei Plato gewissermaßen getrennte Aufstieg und Abstieg zu und von dem letzten Worumwillen nicht mehr in zwei nacheinander beschreitbare Wege auseinanderfallen. Weil das „Gute“ selbst entscheidend in das Dasein hineinsteht, vollzieht sich die Begründung in einem vorwärts schreitenden Entwurf (Aufstieg), der sich *zugleich* rückläufig ausweist (Abstieg).

In dem ausgeprägten Doppelsinn des „Hypothetischen“ fallen die jeweiligen Wege „nach unten“ und „nach oben“ zusammen, d.h. sie sind gleichursprünglich. Der Entwurf ist zugleich „Sein-können“, „Faktizität“, „Begründung“, „Verhalten“, „Überschwung“, „Entzug“. Wir werden das im nächsten Kapitel sehen. So geht auch noch der „hermeneutische Zirkel“ in gewisser Weise auf die Gründung Platos zurück. Der „Auf-“ und „Abweg“ müßte nun verfolgt werden bei Plotin, bei Thomas von Aquin, in Kants „transzendentaler Deduktion“, beim späten Schelling usf. Wie ist es aber mit dem frühen Schelling, mit Hegel und Fichte? Haben wir in den Darlegungen über die transzendentale Einbildungskraft nicht gelegentlich vom „Kreis“ gesprochen?

u) Der „Kreis“ des transzendentalen Idealismus und sein Aufsprengen zum fundamentalontologisch-hermeneutischen Zirkel als der Weg der neuzeitlichen Vernunft und als das Ergebnis ihres eigenen Weges

Dieser „fundamentalontologische“ oder „hermeneutische Zirkel“ weist in der Tat auch auf die Begründung des spekulativen Idealismus hin: wenn das Selbstbewußtsein der feste Punkt ist, an den für uns alles geknüpft ist[452], dann kann die Bestimmung des Wissens nur *in sich selbst* begründet werden. Der ursprüngliche Inhalt des Wissens setzt die ursprüngliche Form des Wissens voraus und umgekehrt: der Inhalt ist durch die Form bedingt, die Form ist durch den Inhalt bedingt[453]. Dieser „für die Wissenschaft unvermeidliche Cirkel“, der „offenbar unauflöslich ist“[454], ist das Wissen selbst. Zur Explika-

---

man darin ein Beispiel für die reine Willkür der Wortbildung. Der Kontext lautet: „Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht ‚geringer‘ als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit“ (SZ 334). Der fast wörtliche Anklang an das VI. Buch des „Staats“ ist klar. Es heißt nun weiter: „alles ‚Entspringen‘ im ontologischen Felde ist Degeneration“ (ebd.). „De-generation“ ist aber nichts anderes als die wörtliche lateinische Übersetzung des griechischen „Ekgonos“. Die Sonne ist der „Sproß“, „Abkömmling“, „das Kind“ des Guten (vgl. Rep. 506 E 3, 507 A 3, 508 B 13). Die „Degeneration“ erhält ihren negativen Wortsinn dadurch, daß sie zumeist als „Verfallen“ geschieht. Sie ist so ein „Entspringen“ im doppelten Wortsinn.

449 Vgl. WG 39.

450 Vgl. KM 115.

451 WG 40.

452 Vgl. Schelling, S.W., III, 355. – System des transzendentalen Idealismus, Philos. Bibliothek Meiner, hg. R.E. Schulz-W. Schulz, Hamburg 1957, S. 23.

453 Vgl. ebd., III, 359. – Ausgabe Meiner S. 27.

454 Ebd.

tion müßte also offenbar „ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben untheilbaren Akte des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht“[455]. Das unbedingte Prinzip des Wissens, darin der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt ist, muß zugleich identisch und synthetisch sein. Das Vorgestellte muß das Vorstellende sein, das Angeschaute muß das Anschauende sein. Fichte und Schelling explizieren das Ich selbst als eine zusammengesetzte Tätigkeit. Die im Selbstbewußtsein ausgedrückte Identität ist keine ursprüngliche; wir sind uns zwar ursprünglich der Identität bewußt, aber durch das transzendentale Fragen nach den Bedingungen des Selbstbewußtseins zeigt sich, daß die Identität nur eine vermittelte, d.h. synthetische sein kann. Das dritte Vermittelnde, das zwischen den beiden Tätigkeiten „schwebt“, ist die „produktive Einbildungskraft“. Aus dem „Kreise der Wechselbestimmung“[456] kommen wir damit nicht heraus. „Man kann demnach auch sagen: der letzte Grund alles Bewußtseins ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verleugnen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann“[457].

Die Intelligenz als solche sieht sich selber zu, indem sie dem Hervorbringen der transzendentalen Bestimmungen zusieht. Sie sind nur in mir, indem ich ihnen zusehe. „Zusehen, und Sein, sind unzertrennlich vereinigt“[458]. Hegel vertieft diese Unternehmen. Das Denken sucht eine sich selbst begründende Methode, es entwickelt eine voraussetzungslose Begrifflichkeit, in der das Gedachte und das Denken, mittels dessen das Gedachte überhaupt gedacht ist, zusammenfallen. Solches Denken des Denkens ist „rein im Elemente des Denkens“. Für Hegel ist „der Gedanke“ das Sein. Das explizite Problem des „Kreises“ und des „Zirkels“ verschwindet offensichtlich bald wieder. Aber es verschwindet nicht, weil es beseitigt wäre, sondern weil die *ganze* Anstrengung dem Durchdenken des Kreises gilt.

Warum ist der Zirkel „unvermeidlich“ und „unauflöslich“, warum bleibt das so selbstverständlich? „Daß das Selbstbewußtsein der feste Punkt sei, an den *für uns* alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises“ (s.o.). Die Transzendentalphilosophie erklärt die Möglichkeit des Wissens, „vorausgesetzt, daß das Subjektive in demselben als das Herrschende oder Erste angenommen werde“[459]. Diese „Voraussetzung“ ist eine Hypothese. Schelling beginnt das „System des transzendentalen Idealismus“ mit Hypothesen: „Es wird indeß als Hypothese angenommen, daß in unserem Wissen überhaupt *Realität* sey, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seyen? – Ob in unserem Wissen *wirklich* Realität sey, wird davon abhängen, ob diese erst abgeleiteteten Bedingungen nachher wirklich sich aufzeigen lassen“[460]. Die zweite Hypothese heißt: „Es wird als Hypothese angenommen, in unserem Wissen sey ein *System,* d.h., es sey ein Ganzes,

---

455 Ebd.

456 Fichte, S.W., II, 237. – Vgl. zum „Zirkel“ in der Begründung der Gesetze der Logik ebd., I, 92, bes. aber „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794), § 7; vgl. die entsprechende Stelle in Schellings „System“: III, 360/361, Ausgabe Meiner S. 28f.

457 Fichte, S.W., I, 282.

458 Fichte, Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, hg. von Fritz Medicus, Philos. Bibliothek Meiner, Hamburg 1954, S. 22 (aus der „Ersten Einleitung“, die in den S.W. in Band I, 419ff. zu finden ist).

459 Schelling, III, 346. – Ausgabe Meiner S. 13.

460 Ebd., III, 353. – Ausgabe Meiner S. 21.

was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt“[461]. Diese Sätze sind „also nur *angenommen“,* es wird „vorläufig“[462] gefragt. Aber der cartesianische Ausgangspunkt erzwingt das Absolutwerden dieser „Hypothesen“. Den Transzendentalphilosophen interessiert nicht, ob das Selbstbewußtsein „nur die Modification eines höheren Seyns ... seyn könne“[463]. Wenn es noch aus etwas erklärbar wäre, dann *können* wir nichts davon wissen, „weil eben durch das Selbstbewußtseyn die ganze Synthesis unseres Wissens erst gemacht wird“[464]. Alles, was in das Ich kommt, kommt nur durch das Handeln des Ich[465]. „Die Transcendental-Philosophie ist nichts anderes als ein beständiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur anderen bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseyns enthalten sind“[466]. Diese „Identität des Dynamischen und Transzendentalen“[467] vollendet sich bei Hegel. Am Ende schlägt das Denken im großen Stil einen Kreis um sich. „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt“[468]. Der späte Schelling und Nietzsche versuchen, den Bann dieses Kreises zu brechen. Aber am Ende ergeben sie sich doch beide in dasselbe Schicksal. Jeder freilich in einer völlig verschiedenen Weise. Es bleibt beim Kreis.

Das Selbstbewußtsein ist „der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet“[469]. Das Wissen begründet sich nur in sich selbst in einer sich dynamisch „vorwärts“ steigernden Produktion seiner selbst. „Selbst zugegeben, daß dieses Selbstbewußtseyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freilich keine Philosophie begreiflich machen kann, so ist es für mich jetzt keine Art des Seyns, sondern eine *Art des Wissens,* und *nur in dieser Qualität betrachte ich es hier“*[470]. Was anfänglich hypothetisch angesetzt war, macht sich bereits zusehends eigenständig. Durch den cartesianischen Gegensatz von res cogitans und res extensa, der selbst in der Auslegung des Denkens als Vorstellen beruht, und durch den etwas konstruierten Kampf gegen den „Dogmatisten“ verliert sich die Vorläufigkeit der transzendentalen Methode. Der folgende Satz zeigt das geradezu in einer paradoxen Weise: *„Durch* die *Beschränktheit* meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens *einschließt,* wird es mir ein Selbständiges und zum absoluten Prinzip – nicht alles Seyns, sondern alles Wissens, da *alles* Wissen (nicht nur das meinige) davon ausgehen muß“[471]. Die Begriffe „Sein“ und „Unabhängigkeit“ sind durch die Polemik mit dem Dogmatisten und den cartesianischen Ansatz so verzerrt, daß sie in ihrem Problemgehalt untergehen[472].

---

461 Ebd., III, 353f. – Ausgabe Meiner S. 21.
462 Ebd., III, 354. – Ausgabe Meiner S. 21f.
463 Schelling, III, 355. – Ausgabe Meiner S. 23.
464 Ebd., III, 356. – Ausgabe Meiner S. 23.
465 Vgl. Ebd., III, 433. – Ausgabe Meiner S. 100.
466 Ebd., III, 450. – Ausgabe Meiner S. 118.
467 Ebd., III, 452. – Ausgabe Meiner S. 119 – Der Hinweis auf Leibniz (III, 453. – S. 120) weist selbst auf die geschichtliche Bedeutung der Monade, der „vis“ und des appetitus hin.
468 Hegel, Logik, Zweiter Teil S. 504.
469 Schelling, III, 357. – Ausgabe Meiner S. 25.
470 Schelling, III, 357. – Ausgabe Meiner S. 25.
471 Ebd. (Hervorhebung von mir).
472 Vgl. unsere Darlegungen über das „Ding an sich“ im letzten Kapitel.

Ein solches Denken hat sich bereits durch den Ansatz im Grunde schon gefunden. Es braucht eigentlich nicht ein „Versuch“, eine „Hypothese“ und ein „Experiment“ zu sein. Der „Versuch“ kann höchstens noch bestätigen, was im Ansatz schon vorentschieden war. Der Anfang ist das Resultat. Dennoch *geschieht* etwas unterwegs: das Denken wird mit seinem eigenen Grund und Wesen vertraut. In der transzendentalen Methode unterstellt es sich selbst. In diesem Sinne ist sie noch Hypothese, Unter-stellung. Das Denken *will* sich selbst. Von hier aus ist das Endresultat evident. Das absolute Bewußtsein konstituiert alle Realität durch sich selbst. Jedes „Voraus“ und jedes „Apriori“ darf sich nur finden innerhalb der Vernunft. Alles ist ihr immanent. Durch die Immanenz und in ihr ist auch jedes Seiende „vertreten“. Schon die Repräsentation als solche repräsentiert, d.h. „vertritt“. Jetzt ist die Repräsentation vollständig geworden. Die Vernunft hebt alles in sich auf und transzendiert alles. Aber in dieser Aufhebung kommt sie auch in eine Krise. Schellings Spätphilosophie verweist darauf, daß sich diese Vernunft von einem Anderen ihrer selbst her verstehen muß. Aber dennoch ist der Bann nicht gebrochen. Dieses „Andere“ ist in Wahrheit gar nicht ein Anderes, die „Transzendenz“ kann nur wieder immanent gemacht werden, weil sie verborgenerweise schon im Ansatz in den Umkreis einer umfangenden Subjektivität zurückgestellt war, die es als *ihr* „Anderes“ erkennt.

v) Das mißlungene Experiment der reinen Transzendentalphilosophie und die Herkunft der Aporien in „Sein und Zeit“

Aber durch diese tiefe Erschütterung ist die Transzendentalphilosophie nicht erledigt. In Husserl ersteht sie in einer ganz anderen Weise wieder. Die grundsätzlichen Fragen an sie bleiben freilich bestehen. Auch der junge Heidegger, der die Transzendentalphilosophie als Wertphilosophie kennenlernt, ist von ihrer grundsätzlichen Leistungskraft fest überzeugt. Er umgeht die Geschichte des Denkens nicht[473]. Zugleich bemüht er sich um die Erneuerung der Metaphysik. Die Habilitationsschrift ist ein erster einigender Versuch. Weitere Arbeiten kündigt der Privatdozent Husserls an. Aber offenbar sind die Fragen drängender und tiefer. Erst im Jahre 1927 gelingt ihm ein – freilich von damals sehr verschiedener – Entwurf. Wir haben „Sein und Zeit“ fundamentalontologisch interpretiert. Dabei gelang es zu zeigen, daß Heidegger die Vorläufigkeit und hypo-thetische Struktur der Transzendentalphilosophie überhaupt als erster eigentlich durchführt. Transzendentalphilosophie und „Transzendenz“ gehören zusammen. Sein ist das transcendens schlechthin.

Das zeigte, wie sehr Heidegger sich an die Problematik des vollendeten Idealismus anschließt. Der gesprengte „Kreis“ übersetzt sich in den „hermeneutischen Zirkel“, der eigentlich kein Zirkel und kein Kreis ist, wie wir das früher schon erkennen konnten. Die phänomenologische Explikation des Daseins überwindet die cartesianische Urspaltung. Dasein ist In-der-Welt-sein. Aber auch in diesem „Versuch“ bringt das Versucherische der sich einschließenden Transzendentalphilosophie noch einmal seine Macht zum Einsatz. Der „hermeneutische Zirkel“ droht in den „Kreis“ zurückzufallen.

Diese Gefahr des Rückfalls in ein gewaltiges System einer endlichen Subjektivität trägt offensichtlich für den Verfasser von „Sein und Zeit“ die Grundfrage mit sich, ob

---

[473] Vgl. Exkurs I. – Hier wäre besonders auf Heideggers Rezension von Sentroul (s. Literaturverzeichnis) einzugehen.

sich die Seinsfrage überhaupt „transzendental“ durchführen läßt. Erhält nicht das „Transzendentale“ immer wieder das Übergewicht über die „Transzendenz“? So bewegt sich „Sein und Zeit“ in der Krisis eines entscheidenden Überganges. Es ist selbst bis in tiefe Bereiche hinein doppelgesichtig, zweideutig und damit verführerisch. Man kann es als „Endwerk der Metaphysik der Subjektivität“ lesen, – aber diese Sicht umspannt nie die tragenden Bestimmungen, die dieses Werk von seinem Ursprung her veranlassen. Die „Einleitung“ zeigt deutlich, daß die Seinsfrage und die „Transzendenz“ den Vorrang und den leitenden Bestimmungsgrund abgeben. Immer wieder aber droht dieser Transzendenz, in ihrer konstitutiven Mächtigkeit verkehrt und aufgesogen zu werden. Liegt die Ursache davon nicht darin, daß der Sinn von Sein in die Seinsverfassung „eingeschlossen“ wird? Rührt es nicht daher, daß die Ursprünglichkeit und Ganzheit des Daseins, also das Sein des Daseins, in dieses selbst „einbezogen“ wird? Läuft nicht alles auf die Voraussetzung hinaus, daß die Seinsart und Seinsweise auf dem Grunde des Daseins „beschlossen“ ist?

Aber muß diese vorgängige Konstitution nicht notwendig sein, damit die Transzendentalphilosophie überhaupt in den Grund zurückgehen kann? Sonst wäre sie ja reine Konstruktion. Wie *ist* dieser „Grund“? Ist er in dieser eben skizzierten Voraussetzung nicht doch angesetzt als ein *vorhandener* Grund? Beruht die Möglichkeit des *entschlossenen* Vorlaufens, das sich eigentlich *für* das Sein entschlossen hält, nicht schon zuvor darin, daß es beständig und jederzeit über diesen „Grund“ verfügen kann? Und liegt die letzte Wurzel dieses Verfügenkönnens trotz aller Sicherungen in der Explikation nicht darin, daß dieses „Worumwillen“ im Dasein „festgemacht“ ist? Ist das Sein des „Grundes“ verborgenerweise an der Idee von Sein *als* Vorhandenheit orientiert?

Wenn dieses Geschick über Heideggers „Sein und Zeit“ kommt, dann ist das kein plötzlich vom Himmel fallendes Mißgeschick. Es bestimmt seit langem schon das Denken. Für Hegel ist das Absolute „schon vorhanden“; für Plotin ist das Eine „beständig bei uns anwesend“ – und für Plato *sind* die präexistent geschauten Ideen an sich schon anwesend, für uns aber zugleich verdeckt und entstellt. Das Auge ist *in sich* schon ein leuchtender Strahl, es ist von sich her schon „sonnenhaft“, weil es Licht in sich birgt und verbirgt. Plotin muß eine solche Anschauung als Bedingung für die Möglichkeit seiner „Reflexion“ schon angetroffen haben. Finden sich die Spuren auch hier bei Plato? Wie steht es mit den Ideen? Die „Anamnesis“ muß sie aus sich herausholen, wobei sie die Ideen erst eigentlich erkennt. Die absolute Vermittlung bringt erst in der „Er-Innerung“ den Geist zu seinem Wesen. Heideggers „Wiederholung“ ist ein eigentliches Sich-selbst-wählen. Jeweils findet ein Sich-selbst-wählen statt, bei dem der Mensch seine eigene Realisierung vollzieht. Sie geschieht als Dialektik, Mäßigung, Reinigung, Absterben dem Endlichen, Entwerfen, Einkehr in sich selbst, intellektuale Anschauung, idealistische Freiheit und Ekstase und schließlich als Entschlossenheit, d.h. als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Entscheidend für die Bewegung ist nicht zuletzt die Umwandlung der platonischen Ontologie durch Plotin im Entdecken der „Reflexion“ als Selbstzuwendung.

Heidegger bricht den Versuch von „Sein und Zeit“ sofort ab. Er wendet sich in der schon im Titel „Vom Wesen des Grundes“ das Kernproblem anzeigenden Schrift nochmals derselben Frage zu. Im ersten Kapitel dieses Abschnittes haben wir verfolgt, wie die gefährlichen Dimensionen von „Sein und Zeit“ ihre Korrektur erfahren: die konstitutive Bedeutung der Transzendenz wird verschärft, das faktische In-der-Welt-sein vertieft, Intentionalität und Transzendenz schärfer unterschieden, die

Ganzheit des Daseins erscheint als je mögliche, relativ unabgeschlossene Ganzheit, die Konstitution des Selbst durch die Transzendenz tritt deutlicher hervor, Selbstsein und Alleinsein in ihrem jeweiligen Sinn präzisiert usf.

Inzwischen ist uns durch die Interpretation der „Weltbildung“ und die Deutung der „transzendentalen Einbildungskraft“ des Kantbuches, durch die innere Geschichte des Transzendenz- und Ideenproblems und den dadurch sachlich erst möglichen Einblick in das Problem der Heideggerschen Transzendenz der Hintergrund gegeben, auf dem wir die Bedeutsamkeit dessen, was hier auf dem Spiele steht und entschieden werden soll, überhaupt erst verstehen können. In dieser Aufhellung des Fragehorizontes aus der Entfaltung der geschichtlichen Verwandlungen heraus spricht Heidegger in dem, was er selbst in dieser Geschichte sachlich Entscheidendes zu sagen hat.

Vielleicht haben wir auch damit erreicht, daß die Rede von der „ontologischen Differenz“, vom „Transzendentalen“ und von der „Transzendenz“ nicht mehr als eine willkürlich erfundene Umdeutung erscheint, die gegen die Tradition Sturm läuft. Im Gegenteil, das ganze Denken Heideggers – übrigens wie jedes großen Denkers – besteht nur darin, die Not des überkommenen Denkens in seiner ihm entsprechenden Weise auf sich zu nehmen und nach seinen Kräften auszutragen. Löwiths Polemik gegen Heidegger mit der ständigen Klage vom Verrat der Tradition, von der bezaubernden Macht der Untergangsstimmung der zwanziger Jahre und von der Verführung der Harmlosen denkt zu kurz, weil sie die eigene Herkunft Heideggers im Grunde überhaupt nicht bedenkt.

„Je eindeutiger und einfacher von einem entscheidenden Fragen her die Geschichte des abendländischen Denkens auf ihre wenigen wesentlichen Schritte zurückgebracht wird, um so mehr wächst ihre vorgreifende und bindende Macht – dies gerade dann, wenn es gilt, sie zu überwinden. Wer meint, das philosophische Denken könne sich dieser Geschichte mit einem Machtspruch entschlagen, wird unversehens von ihr selbst geschlagen, und zwar mit jenem Schlag, von dem er sich nie zu erholen vermag, weil es der Schlag der Verblendung ist. Diese meint ursprünglich zu sein, wo sie doch nur Überkommenes nachredet und überkommene Auslegungen zu einem vergeblich Neuen zusammenmischt. Je größer eine Umwälzung sein muß, um so tiefer wird sie in ihrer Geschichte ansetzen“[474].

Und warum soll das nicht für eine Interpretation gültig sein? Sie wird noch mehr sich anstrengen müssen, den meist verborgenen Ansatz in der Geschichte des Denkens auch da noch „auszugraben“, wo er selbstverständlich geworden ist, verblaßt ist oder überhaupt nicht erwartet wird. Die letzten beiden Kapitel wollten zeigen, daß man dabei nicht immer Heidegger nachreden muß.

---

474 Ni I, 234f.

VIERTES KAPITEL

Die Transzendenz als mehrfältiger Grund und das denkend vollbrachte Ende des transzendentalen Rückganges in das Wesen der Subjektivität

Jetzt ist uns Heideggers Grundstellung wesentlich vertrauter geworden. Nun sind auch die Aporien selbst zu Tage getreten, die von weither schon die Frage nach dem Grunde in „Sein und Zeit" gefährdeten. Wenn aber nun in einer ersten Vorzeichnung die Quelle des Verhängnisses gefunden ist, muß die Enthüllung des Grundes positiv weitergeführt werden. Wo wird das Sein des Grundes überhaupt angesetzt? Wie verhalten sich nun „Transzendenz" und „transzendental"? Wie verwandeln sich die Hauptbegriffe von „Sein und Zeit" bei der konkreten Durchführung des Gründungsgeschehens? Was ist mit dem „Satz vom Grunde"? Was ist aber mit der Vor-läufigkeit des Daseins als Grund? Gibt diese Vor-läufigkeit wieder nur ein letztlich unentschiedenes Zwischenstadium ab? Oder gleitet die Begründung ab in die schlechte Unendlichkeit einer formalen Iteration? Was ist der Grund des Grundes? Ist dieser letzte „Grund" das „Ende" oder – ein „Anfang"? Was heißt hier „Ende"?

a) Die Freiheit als Transzendenz

Wir haben bisher neben der eigens entwickelten Problematik des „Grundes" in „Sein und Zeit" und in dem Husserl-Festschrift-Beitrag die Frage auch im Kant-Buch berührt. Heideggers Interpretation des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile" bestätigt ein Wort Cohens über die Deutung der Kantischen Philosophie. „Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt"[1]. Die Geschichte der Wandlungen des Transzendenz- und Ideen-Begriffes haben uns auch gezeigt, warum Heidegger nicht ohne weiteres einen „unbedingten"[2] Grund voraussetzen kann. „In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des ursprünglichen Transzendenzproblems muß die Einsicht erwachsen, daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefaßt werden

---

1 H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1918, Vorrede zur ersten Auflage, S. XI.

2 Später wird Heidegger (VA 179) mit noch größerer Entschiedenheit sagen: „Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung des Unbedingten hinter uns gelassen. „Im Kantbuch war diese „Be-Dingung" des Ding-Aufsatzes (vgl. auch Ge 56ff.) als Angewiesenheit auf das Seiende (Endlichkeit) erschienen. Die Deutung des „Be-Dingten" von „Ding" her ruft eine Äußerung des frühen Schelling wach (I, 166f.), die freilich in anderer Richtung weist. „Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an der ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort *Bedingen* nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. *Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt,* das was zum Ding *gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich als Ding* gesetzt seyn kann, d.h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht Ding werden kann. – Das Problem ... verwandelt sich nun in das bestimmtere*, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann."* Das Ich ist nur *durch sich selbst,* „in unbedingter Selbstmacht" (I, 167 Anm.), unbedingt gegeben. Die Transzendenz-Geschichte klärt den Grund der Verwandlung auf.

kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts, die dem ‚Subjektivismus' ebenso entgegenhandelt, wie sie dem ‚Objektivismus' die Gefolgschaft versagen muß"[3]. Das „Wesen des Grundes" muß also seine Aufhellung erlangen aus der Transzendenz des Daseins.

Das Dasein kann nur zu ihm selbst hin sein, wenn es „sich" in dem Umwillen einer jeweiligen Weltganzheit übersteigt. In diesem Überstieg entwirft sich das Dasein auf Möglichkeiten seiner selbst. Gleichwohl schafft es diese Möglichkeiten nicht, es kann auch keine freistehenden Verhaltungen intendieren. Das Dasein wird ja in und durch den „Überstieg" selbst erst in seiner „Selbstheit" ermöglicht. „Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt"[4]. Das Entwerfen von Möglichkeiten im „Bilden" der Welt ist mit dem Begriff eines „spontanen" Handelns nicht mehr zu deuten. Die Interpretation der „transzendentalen Einbildungskraft" im Kantbuch zeigte, daß jede „Spontaneität" zugleich als „Hinnahme", „Rezeptivität" und „Passivität" gedacht werden muß. Aus dieser Einheit muß die „Welt-Bildung" begriffen werden. Das Dasein stößt nicht an einen vorhandenen Zweck, den es sich als sein „Umwillen" wählt oder setzt. Von dem Dasein her gesprochen – und wir bewegen uns ja noch in einer vertiefenden Interpretation der „Subjektivität des Subjekts" (s.o.) – heißt das: „Was nun aber seinem Wesen so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir *Freiheit* nennen"[5]. Freiheit hält sich als solche transzendierend das Umwillen entgegen. Dasein bindet sich darin an sein eigenes Wesen. Indem die Freiheit sich frei der Wesensnotwendigkeit unterwirft, ist sie selbst auch die Ermöglichung der Bindung und der Verbindlichkeit. Die Freiheit ist als Transzendenz ursprünglicher gedacht gegenüber der Freiheit als Spontaneität. Die Spontaneität („Von-selbst-anfangen") läßt den ontologischen Charakter des Daseins unbestimmt, bleibt in einer negativen Charakteristik stecken, da sie das „Selbst" des „von selbst" nicht aufklären kann.

Die Freiheit hat als Transzendenz und als freies Waltenlassen von Welt eine sehr ursprüngliche Beziehung zum Grund. Die „Beziehung" selbst ist außerordentlich reich und differenziert, weil sie im Gründungsgeschehen erst und eigentlich „Freiheit" *gibt* und zugleich darin Grund *verleiht.* Entwurf und Geworfenheit gehören gleichursprünglich zueinander. Heidegger kennzeichnet die Weisen dieses Grundes durch die Titel „Stiften" und „Bodennehmen". Wenn diese Bestimmungen aber nur ineinander sinnvoll sind, dann ist die „Freiheit" als „Ursprung von Grund" immer schon bei ihrem entwerfenden übersteigen auf das in diesem Welthorizont offenbare Seiende zurückverwiesen. Der Weltentwurf allein würde ins Leere gehen, wenn er *als entwerfender* nicht auch schon *inmitten* der Seienden wäre. Diese „Befindlichkeit" kann nun vom Wesen des Daseins her weder ein Vorkommen mit anderen Seienden noch ein eigens ausgerichtetes Verhalten zu Seiendem sein. „Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist* ... Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, ‚Grund' gewonnen"[6]. Damit hat der in der neuzeitlichen Philosophie vorgeprägte Begriff „Boden" eine wesentliche Bedeutung erhalten. „Boden"

---

3 WG 41f.
4 WG 43. – Vgl. V, 1.
5 WG 43.
6 WG 45.

wird dann weiter bestimmt bei der Einführung der „Erde“[7].

b) Das Wesen des Grundes im Bezirk der Transzendenz

Bereits jetzt hat sich schon konkret gezeigt, wie das „Wesen des Grundes“ wesentlich im Sinne der Fundamentalontologie gesucht wird. Es wird nicht mehr aus einem bis ins äußerste radikal zurückgetriebenen Einbeziehen des Seinsverständnisses in die Seinsverfassung des Daseins „transzendental-existenzial“ expliziert. In diesem Verfahren wurde durch die Frage nach dem Ganzseinkönnen die Vorläufigkeit und hypothetische Struktur fast übersehen und gesprengt. Durch die Beschränktheit der transzendental-existenzialen Fragestellung, die darauf hinlief, das „Grundsein“ in den Umkreis des Daseins einzuschließen, wurde der „Grund“ fast etwas „Selbständiges“, d.h. das Dasein kam in die Gefahr, als *Subjekt* und *Substrat* zu fungieren. Das „Grundsein“ wäre Grund für ... geworden anstatt selbst das *Sein* des Grundes zu übernehmen. Mit dem Zurückfallen in die Seinsart eines Vorhandenen wäre aber nicht nur das Da-sein als solches verfehlt worden, sondern mit dem Verfehlen des „hermeneutischen Zirkels“ auch die Seinsfrage unmöglich geworden.

Insofern das Dasein ent-hüllend ent-wirft, übernimmt es den Grund für die Offenbarkeit des Seienden in seinem Sein. Das „Stiften“, „Entwerfen“ „Enthüllen“ ist nichts anderes als die verwandelte Weise der „Hypothesis“: was diese als den einen „Anblick“ (Idea) entdeckt, in dessen Einheit das „Wesen“ herausschauend sich zeigt, wird in jenem enthüllenden Ent-wurf des Seienden in seinem Sein vollzogen[8]. Der Entwurf (Hypothesis) hat seine notwendige „Gewalttätigkeit“, weil er „nach unten“ hin Mühe hat, die Verdeckungen und den entstellenden Schein so von seiner Sicht abzuhalten, daß das Seiende in der „zusammenstimmenden“ Einheit seines Seins überhaupt erscheinen kann. „Nach oben“ hin bleibt die Hypothesis (der Entwurf) – besonders, solange sie „experimentierend“ prüft und sucht – gewissermaßen ungesichert. Sie meldet sich also zunächst nur in ihrer menschlich selbständigen Seite, wenn wir einmal so sagen dürfen. Deswegen legt sich der Grund für sie selbst auch fast ausschließlich auf das in der Hypothesis (Entwurf) enthüllende Dasein. Es besteht nun die Versuchung, das so auf das Dasein zurückfallende „Grundsein“ in seiner Vor-läufigkeit außer Acht zu lassen. Einen gewissen „hypothetischen“ und „vorläufigen“ Charakter in einem gewöhnlichen Sinne kann es ja ohnehin noch tragen. Der solchermaßen verstandene „Grund“ wird nun in diesem Charakter bis zu seiner äußersten Möglichkeit entfaltet. In „Sein und Zeit“ wird auf diesem Wege die Nichtigkeit des Daseins entdeckt. Aber dieses „Vorlaufen in den Tod“ ist nicht ohne weiteres das Vor-laufen der fundamentalontologisch verstandenen „Hypothesis“ in einem doppelten Sinne.

Die Schrift „Vom Wesen des Grundes“ sucht nun diesen kritischen Punkt, auf den „Sein und Zeit“ gestoßen ist, zu durchbrechen. Der Entwurf wird nun *in* seiner *jeweiligen* Ganzheit, so wie er in der Transzendenz *gründet,* analysiert. Das „Wesen des Grundes“ wird in seinem fundamentalontologischen-hermeneutischen „Wesen“ gesucht, so

---

7 Vgl. die Explikation des Begriffes „Boden“ bei Kant, Hegel, Marx, Yorck von Wartenburg, Husserl in dem Kapitel über die Grundkonstitutiva des Daseins. Vgl. dort auch den Übergang zur „Erde“.

8 Die Entsprechung von „Entwurf“ und „Hypothesis“ im platonischen Sinne ist tatsächlich auch in EH 127 von Heidegger selbst gedacht, wie ich erst nachträglich sehe.

daß sich das Schwergewicht *innerhalb* des fundamentalontologischen Leitentwurfs (im weitesten Sinne) von der transzendental-existenzialen Analytik des Daseins verlagert auf den fundamentalontologischen Grundbezug von Seiendem und Sein (fundamentalontologisch jetzt in einem engeren Sinne verstanden). Aus der Sicht des „Transzendentalen" her formuliert: dieses bestimmt sich jetzt wesentlich mehr aus der „Transzendenz". In der Sprache der „Subjektivität": das Dasein wird *in* seiner *Tätigkeit, in* seinem *Vollzug* und *in* seinen *Akten* verfolgt – in den durchschnittlichen und indifferenten Akten, nicht in den bis zur höchsten Eigentlichkeit vorangetriebenen. Und weil diese „Leistungen" zwar „subjektiv" sind, aber sich in bezug auf ihre Ermöglichung nicht decken mit dem welthaften „Subjekt-Substrat", kann jetzt deutlicher nach dem *Wesen* des Grundes gefragt werden. Nun kommt der Grund des Grundes zum Vorschein[9], d.h. das anfängliche hypothetische Entwerfen wird nun – nachdem die Last des ersten Grundrisses in „Sein und Zeit" getan ist – in seinen weiteren „Voraussetzungen" „nach oben" hin untersucht. Aber damit verschwindet das Hypothetische nicht, sondern es schwingt nun überhaupt erst ein in sein wahres Wesen: in den hermeneutischen Grundbezug von Sein und Seiendem, in das Hypo-thetische in seinem zwiefältigen Sinne.

c) Das transzendentale Einspielen der Möglichkeiten in Überschwung und Entzug

In diesem wiederholten Durchdenken kommen auch die anderen Bestimmungen des Daseins, die mit den bisher besonders herausgestellten (z.B. Jemeinigkeit) gleichursprünglich sind, entscheidender mit ins Spiel. Dasein erscheint jetzt, da es vom Seienden selbst „durchstimmt" und „durchwaltet" ist, richtig als „In-der-Welt-sein". Es ist immer schon von diesem Seienden benommen, von ihm umfangen in der Natur[10] und von ihm durchschwungen. Aber dieses Eingenommensein vom Seienden darf nicht verwechselt werden mit einem bedingungslosen Ausgeliefertsein an eine „Umgebung", die den Menschen in seinem Sein von außen her bestimmen würde. Dasein ist nie und nimmer ein Vorhandenes. Das Eingenommensein ist zugleich immer schon ein „Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer"[11]. Weil das Dasein immer schon als Dasein gleichursprünglich verstehend-entwerfend und faktisch-befindlich ist, braucht diese enthüllte Welt nicht eigens in ihrem Erkanntsein reflex „bewußt" zu sein. Sie ist auch nicht „unbewußt" oder „unterbewußt" weil das Wissen und das Bewußt*sein* ursprünglicher gedeutet sind im Verstehen. Auch wenn das ausdrückliche Wissen und die voll erwachte Freiheit „fehlen", gründet das Dasein doch Welt. Die Transzendenz ist der „Überwurf", der „Überschlag", die „Hyperbolé" des Daseins. „Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeiten seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt"*[12]. Wenn das Sein, das im Seinsverständnis offenbar ist, das Seiende übersteigt und über jegliche seiende Bestimmung hinausliegt, kann aus ihm und in ihm eine un-endliche Fülle von Möglichkeiten enthüllt werden. Das Dasein wird so als Möglichkeit offenbart, die selbst jedes „Wirkliche" übersteigt. Aber das Dasein ist gerade als entwerfendes auch immer schon faktisch „in" der Welt. „Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden

---

9 Vgl. WG 44: „Ursprung von Grund", ebd., 53: „Grund des Grundes".
10 Vgl. WG 46 („umfangen") und WG 36 Anm. 55.
11 WG 46.
12 WG 46.

schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet“[13]. Sein-könnend steht das Dasein in dieser oder jener Möglichkeit und hat sich einer anderen schon begeben. In „Sein und Zeit“ lasen wir daran die Nichtigkeit des Daseins als Entwerfen ab. „Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewähltthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen“[14]. Wenn hier aber der Grund aus der Transzendenz her sein „Wesen“ zu Lehen trägt, wie es in unserer Schrift einmal heißt, dann muß auch diese „Nichtigkeit“ – in der Frage nach dem Ganzseinkönnen noch existenziale Bestimmung des Daseins in einem unentschiedenen Sinne – vom Seinsverständnis her verständlich gemacht werden. Dem Dasein sind durch seine eigene Faktizität bestimmte andere Möglichkeiten, die es nicht gewählt hat oder nicht wählen kann, *„entzogen“*[15]. Die Transzendenz ist also selbst im Entwurf zugleich Entzug. Offenbar ist also das Seinsverständnis selbst als endliches durch ein „Nicht“ bestimmt. Hier scheitern alle Auslegungskünste, die in Heideggers Seinsverständnis die Wiedererweckung eines überkommenen ontologischen Vorverständnisses „des“ Seins sehen wollen.

Doch bleibt dieser „Entzug“ keine schlechthinnige Negation. Das wird deutlich, wenn wir ihn in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Entwurf erblicken. Der Entwurf und das Sein-können gingen in die unbestimmte Weite eines reinen „Überwurfs“ hinaus und würden in ihrer Transzendenz einer wesenswidrigen Weise „überschwänglich“, wenn sie nicht in jeder jeweiligen Entsprechung durch die Befindlichkeit stünden. So gewinnt die Möglichkeit in dem durch die Eingenommenheit vom Seienden beschlossenen Entzug anderer Möglichkeiten erst ihre be-stimmte und durch-stimmte Entschiedenheit. Der Entzug „bringt erst die ‚wirklich‘ ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*“[16]. Das flüchtige und „überschwängliche“ Dasein wird aus seinem träumenden Schweben herausgerissen und an seine „Verantwortung“ erinnert. So wird der überschwingende Weltentwurf erst im Entzug mächtig und Besitz des Daseins[17].

Solchermaßen wird die Freiheit zum Grunde selbst wieder gebunden. In dem „transzendentalen Einspielen von Überschwung und Entzug eröffnet sich erst der Raum, darin das Dasein sein „Da“ *ist.* Die Einheit der beiden Weisen des Gründens bildet also den „Spielraum“, den „Einbruchsspielraum“, den „Existenzbereich“, den „Ausschlagbereich“[18], d.h. die „Welt“ des Daseins. Hier ist der Aufenthalt des Menschen. Und wenn Gott für das Dasein bedeutsam wird, zeigt er sich in dieser Welt des Menschen. Diese Welt des Menschen ist von einer un-endlichen Weite, weil sie im Seinsverständnis des Menschen ihre offene Stelle des Eingangs und des Einkehrens hat, dahin sich das Dasein überschwingend-entziehend begibt, um hinauszuhören in seine Welt, welche nicht allein durch das „Zeug“ bestimmt sein muß. Der Mensch ist ein Wesen der Ferne, heißt es am Ende unserer Abhandlung.

---

13 Ebd.
14 SZ 285.
15 WG 46.
16 WG 47.
17 Ebd.
18 Vgl. WG 46, 50, 47, 53 und die frühere Erörterung über den „Spielraum“ bei Kant (IV, 2)

d) Die überschwingend- entziehende Transzendenz als Grund für die gleichursprüngliche Offenbarkeit des Seienden und als Ursprung der Frage

Das Dasein ist aber nicht in seinem Spielraum nach der Art eines isolierten reinen Subjekts. Der Weltentwurf ist als Bedingung der Möglichkeit für die Intentionalität freilich auch kein unmittelbares Verhalten zum Seienden. Überschwang und Entzug sind in ihrem Zusammenspielen „Grund" und „Ursprung" eines gleichzeitig sich mitbildenden dritten Gründens. Dies ist das Begründen – nicht im engeren Sinne des Beweisens von theoretischen Sätzen, sondern als die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seienden an ihnen selbst. Das Begründen ist die Möglichkeit der ontischen Wahrheit.

Das Begründen vollzieht sich faktisch freilich im Argumentieren und Schließen, im Versuchen und Probieren, im Entwerfen und Bewähren. Doch wäre ein solches Verhalten überhaupt nicht möglich, wenn nicht zuvor die Aufmerksamkeit und die „Wissenslust" aufgestachelt worden wären. Keine Antwort ist ohne vorhergehende Frage – mag sie noch so still und verborgen gestellt worden sein. Die einfachste Frage, die nicht „simpel" zu sein braucht, sondern vielmehr den Menschen in seiner Wahrheitssuche zur Verzweiflung bringen kann, ist das kleine Wort „Warum?". Begründung besagt also soviel wie Möglichkeit der Warumfrage. Wie aber können wir aus dem Zusammenspiel von Überschwung und Entzug den gleichzeitigen Ursprung der Warumfrage „transzendental", d.h. aus dem Wesen der „Transzendenz", klar machen?

Das stiftende Gründen gibt Möglichkeiten der Existenz vor. Darin ist ein Überschwung von Möglichem gegeben. Das inmitten der Seienden befindliche Dasein verhält sich zu sich selbst, zu seinesgleichen und zu Seienden von nichtdaseinsmäßiger Art. In dem überschwingenden Transzendieren ist das Dasein also stets zugleich von dem faktisch andrängenden Seienden durchstimmt. Aus dem in sich einherschwingenden Einspielen dieser zusammengehörigen Gründungsweisen entspringt das Warum. Weil das einheitliche und *eine* Warum aber aus der Einheit einander widerstreitender Spielarten von „Gründen" entstammt, ist das *eine* entspringende Warum auch schon gestreut und auseinanderentfaltet in aufeinander verweisende Glieder. Die Grundformen der Warumfrage heißen nämlich: Warum so und nicht anders? Warum überhaupt etwas und nicht nichts?[19] Weil die Warumfrage in dieser Weise dem Seinsverständnis entspringt, der fragende Mensch aber eine Antwort nur gewinnen kann, insofern diese auf ein „ist" ausgeht und deshalb also im Bereich des Seins bleiben muß, ist jedes Warum als Frage, als Suchen, als Unterscheiden und Antwort in das Seinsverständnis einbehalten. „Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste *Antwort* schlechthin die erst-letzte *Begründung.* In ihm ist die Transzendenz als solche begründet. Weil darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das transzendentale Begründen die *ontologische Wahrheit"*[20].

---

19 Vgl. WG 48.

20 WG 48/49. – E. Coreth hat neuerdings versucht, aus dem angezeigten Verhältnis von Frage und Seinsverständnis her die „Metaphysik" (Innsbruck 1961) „transzendental-reflexiv" zu begründen. Was Coreth ausdrücklich vollzieht, hat Heidegger bereits in „Sein und Zeit", später aber besonders in der „Einführung in die Metaphysik" (Vorlesung 1935) hervorgehoben. Karl Rahner, ein Hörer des Freiburger Philosophen in den damaligen Jahren – hat die Frage dann in „Geist und Welt" (Innsbruck-Leipzig 1939, zweite Auflage München 1957) mehrfach in ihrer ontologischen Bedeutung aufgegriffen. Coreth hat das große Verdienst, die Frage explizit für die transzendentale Be-

Jegliche ontische Wahrheit ist als Offenbarwerden von Seiendem notwendigerweise transzendental getragen von dem charakterisierten *Begründen.* Das ontische Entdecken ist in dieser Sicht wieder selbst in einer eigenen Weise „begründet", indem es die von ihm entdeckten Zusammenhänge, entsprechend zum „Wesen" des betreffenden Seienden und zu seiner spezifischen Weise der Enthüllung in den verschiedenen Wissenschaften, „ausweisen" muß. Weil aber *dieses* Gründen aus der Einheit des sich in Überschwung und Entzug aufeinander einspielenden, endlichen Da-seins entspringt, „deshalb *kann* das Dasein in seinen faktischen Ausweisungen und Rechtfertigungen sich der „Gründe" entschlagen, den Anspruch auf sie niederhalten, sie verkehren und verdekken"[21]. Es bleibt dem jeweils überschwingend-entziehenden Walten der Freiheit überlassen, wie weit sich die Begründung vollzieht.

Das dreifach gegabelte Wesen des Grundes als „Möglichkeit, Boden, Ausweis"[22] bildet erst das Ganze, in dem das Dasein wahrhaft *ist.* Die Freiheit verstehen wir jetzt als das einige Wesen dieser dreifachen Weisen. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.

e) Die Aufhellung des „Satzes vom Grunde" aus dem Geschehen der Transzendenz

Jetzt wird auch wieder verständlich, warum das Wesen des Grundes in einem engsten Zusammenhang mit der Enthüllung von Sein und Wahrheit gesucht werden muß. „Das Wesen ‚des' Grundes (als einer ontischen Ursache) läßt sich nicht einmal suchen, geschweige denn finden dadurch, daß nach einer allgemeinen Gattung gefragt wird, die sich auf dem Wege einer ‚Abstraktion' ergeben soll"[23]. Dann wirft unsere Darlegung des wahren „Wesens des Grundes" aber wiederum ein Licht auf den bisherigen Satz vom Grunde in der Form: alles Seiende hat seinen Grund. Nur weil Sein ursprünglich von sich aus *begründet,* verweist das Seiende an ihm selbst auf „Gründe". „Weil ‚Grund' ein transzendentaler Wesenscharakter des *Seins überhaupt* ist, deshalb gilt vom *Seienden* der Satz des Grundes"[24]. Aber das Sein begründet nicht einfach als ein von sich aus willkürlich handelndes Etwas. Sein gibt „es" – soweit wir bis jetzt wissen – nur im Seinsverständnis, was nicht heißt, das Dasein schaffe sich das Sein als sein eigenes Produkt. Deswegen gehört zu dem eben zitierten Satz gleichursprünglich auch der folgende: „Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt

---

gründung einer scholastischen Metaphysik in den Ansatz gebracht zu haben, die sich eigens mit der neuzeitlichen Philosophie in ein Gespräch einläßt. Coreth verdankt Heidegger „entscheidende Anregungen" (S. 12). Zu einer Auseinandersetzung konnte es freilich in einem solchen Werk nicht kommen. Coreth hat diese in seinen Heidegger-Arbeiten unternommen. Es wäre ungerecht, von Coreth in einem systematischen Werk diese Auseinandersetzung bis ins Detail hinein zu verlangen. Wo er dann auch „kritisch" auf Heidegger eingeht, läßt er den Freiburger Denker nicht genug zu Wort kommen. Heidegger muß zwangsläufig dann vom Boden des von Coreth unternommenen Denkens aus gemessen werden. Eine besonders bedenkliche „Verkürzung" findet sich z.B. S. 566. Eine *grundsätzliche* Auseinandersetzung mit Heideggers Fundamentalontologie ist m.E. noch gar nicht möglich, weil die Deutung und Bedeutung der früheren Schriften noch nicht zureichend vollzogen und weit genug erkannt ist. Die vorliegende Untersuchung versucht einen Schritt in dieser Richtung.

21 WG 49.

22 WG 50 (von Heidegger hervorgehoben)

23 Ebd. – Vgl. dort und S. 7f. die Andeutungen zu Aristoteles' Lehre von den „Gründen".

24 WG 51.

in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen“[25].

Aus diesen Wesensverhältnissen ergeben sich aber noch einige wesentliche Einsichten. In der Freiheit gründet sich das „Begründen“ in dem oben erläuterten Sinne. In der Einheit von Überschwung und Entzug beruht die ontologische Wahrheit, welche selbst wiederum Grund ist für das ontische Begründen. Eine besonders hervorstechende „Begründung“ ist aber die „Ausweisung“ der ontologischen Wahrheit selbst, die die Bedingung jeglicher „Ausweisung“ zu enthüllen sucht. Die philosophische Besinnung auf das Wesen des Grundes ist ein Begründen, das sich als ontologische Wahrheit selbst ausbildet und so die transzendentale Möglichkeit jeglicher Begründung zum Vorschein bringt. Der „Satz vom Grunde“ darf also nicht aufgefaßt werden als ein irgendwo an-sich-seiendes „Prinzip“. Wir laufen gerade an seinem „Wesen“ vorbei, wenn wir auf ihn als eine Aussage starren, weil wir das darin Gesagte nicht mehr erblicken. Es genügt freilich noch nicht, wenn wir auf die in der Aussage gemeinte Wahrheit schauen, weil wir auch dann noch an einer gefährlich fixierten äußerlichen Form hängen bleiben können. Der Sinn des „Satzes vom Grunde“ läßt sich nur aufhellen, wenn die ihn allererst führende, bewegende und hervorbringende Struktur so vor Augen liegt, daß das ganze Geschehen des Ursprungs und des Entspringens in seinen einzelnen Momenten näher kommt.

Der „Satz“-Charakter dieser Sätze bedarf also einer eigenen Bestimmung. Weil diese Bestimmung nicht selbstverständlich angesetzt werden darf, ist es auch nicht sicher, ob das Wesen des Grundes nur da zum Vorschein kommt, wo man über den „Satz vom Grunde“ und den Kausalitätsbegriff verhandelt. Nur auf diese Voraussetzungen hin kann Heidegger den Satz des zureichenden Grundes „im Zentrum der Kritik der reinen Vernunft“[26] stehen sehen und ebenso in Schellings Untersuchungen zur menschlichen Freiheit. Das Problem des Grundes ist nicht identisch mit dem „Satz vom Grunde“. Das „Wesen des Grundes“ bedurfte überhaupt erst einmal einer Weckung. Soweit sich die hier anstehende Schwierigkeit im „Satz“-Charakter anmeldet, müssen wir sie bis zum letzten Teil dieser Arbeit verschieben. Entscheidend bleibt, daß die Freiheit selbst in der Einheit der überschwingend-entziehenden Transzendenz der Ursprung des „Satzes vom Grund“ ist[27].

f) Die Freiheit als der Grund des Grundes und die darin aufbrechende Abgründigkeit des Da-seins

So zeigt sich auch hier in dieser philosophischen Wesenserhellung, daß das Dasein gleichursprünglich in der Wahrheit und in der Unwahrheit ist. „Und so treibt denn auch der Satz vom Grunde sein Unwesen mit dem Wesen des Grundes und hält in der sanktionierten Gestalt des Grundsatzes eine ihn selbst erst auflockernde Problematik nieder“[28]. Schon von diesem Ursprung des „Wesens“ oder „Unwesens“ des Grundes her kann auch einem aufgehen, daß „die vermeintliche Standpunktsfreiheit wider allen Sinn des Philosophierens als einer wesenhaft *endlichen* Möglichkeit der Existenz ein Wahn

---

25 Ebd.
26 Vgl. WG 8.
27 Vgl. WG 51.
28 WG 53.

bleibt“[29]. Aber wenn das „Unwesen“ in gewisser Weise zum „Wesen“ gehört, dann kann eine solche Verfestigung nicht nur mit dem Titel „Oberfächlichkeit“ erledigt werden. „Der Grund hat sein Unwesen, weil er der endlichen Freiheit entspringt. Diese selbst kann sich dem, was ihr so entspringt, nicht entziehen“[30]. Der solchermaßen „entspringende“ Grund ist das Sein des Daseins selbst. Er legt sich auf die Freiheit zurück, weil er nur in ihrem Schwingungsbereich „entspringen“ kann. Die Freiheit wird also selbst ein Ursprung. Was „Ursprung“ ist, ist aber ein Grund, wie immer das Gründen noch bestimmt werden muß. „Die Freiheit ist der Grund des Grundes“[31].

Damit bekommt die Aufklärung des Wesens des Grundes nochmals eine überraschende Wendung, wenn wir nur genug denken. Die Freiheit ist der Grund des Grundes – heißt nicht, daß die spontane Kausalität eines Wollens die Ursache ist für jegliches weitere Begründen. Wenn hier von Freiheit die Rede ist, darf sie auch nicht mehr allein als „Stiften“ verstanden werden. Sie schließt jetzt die ganze Bewegung des „Gründens“ in den drei genannten Weisen ein. Das entwerfend-enthüllende Aufbrechen einer Welt geschieht in eins als Eingesenktwerden in die endliche, begrenzte Vielfalt von Möglichkeiten, in denen sich das Dasein befindet. Überschwingend drängt das aufbrechende Gefüge der Seienden auch schon das Dasein an, das sie nur so in ihrem Was offenbar machen kann. Aber wie wird in diesem Einspielen des Spielraumes noch entschieden? Wie ist die Freiheit in diesem Spiel der Grund des Grundes?

Wir können diese Frage nicht beantworten, wenn wir nun über diese Freiheit hinaus nochmals einen „Grund“ suchen, der die Freiheit gleichsam „von außen“ nochmals bestimmen könnte. Das Dasein *ist* diese Freiheit, es selbst hört hinaus in die Ferne dessen, was ihm entgegenkommen kann, es läßt sich von dem Andrang und der auf es hereinbrechenden Übergewalt des Seienden durch-stimmen, aber es bleibt eine Sache der Freiheit. Nur ist diese Freiheit keine beliebig einzuregulierende Verhaltungsweise des Menschen mehr. Die Freiheit wird zum „Subjekt“ des Geschehens, weil sie als Transzendenz und zugleich *als* Wesen des Daseins der Ort ist, wo jegliches Gründen stattfindet. Diese Freiheit stellt den Menschen als Sein-können in Möglichkeiten, die nur deswegen durch eine „Wahl“ Mächtigkeit erlangen, weil sie in ihrem Sein enthüllt werden. Freiheit ist damit das, was Wahrheit überhaupt ermöglicht: Offenbarkeit des Da *in* seinem Sein. Die Möglichkeiten klaffen auf vor der endlichen Wahl des Daseins. *In* diesem Sein ist die Freiheit der Grund des Grundes. Grund-seiend eröffnet sich überschwingend die Dimension des menschlichen Sein-könnens – und abgrundartig sieht sich diese Freiheit auch vor den gleichzeitig entzogenen Möglichkeiten, die es sich „selbst“ gleichsam wählend entzieht. Die Freiheit ist nur Grund des Grundes, wenn sie sich aus dieser Erhöhung in dem Überschlag ihrer Möglichkeiten ermißt und aus dem Maße dieses Einbruchs, darin sie doch schon sich befindet, ihr Schicksal wählt und bestimmt. Solchermaßen ist die Freiheit nur der Grund des Grundes, wenn sie dies ist als Ab-grund des Daseins[32]. Der „letzte“ Grund ist Grund als Abgrund. Der Abgrund besagt nicht, daß eine Verhaltung des Menschen jetzt grundlos wäre. Aber jedes weitere Fragen nach einer Begründung ist sinnlos, weil keine Möglichkeit eines weiteren Grundes besteht. Frei ist diese Freiheit nur, weil sie an das verwiesen ist, was sie selbst in ihrem

---

29 WG 42 Anm. 59.
30 WG 53.
31 Ebd. (von Heidegger hervorgehoben).
32 Vgl. WG 53.

Wesen ist. Der Abgrund ist die unberechenbare Tiefe und die unerforschbare Nacht, in der die Freiheit zur Freiheit wird. Das Rätsel des Abgrundes kann nicht gelöst werden. „Und diese Abgründigkeit des Daseins wiederum ist nichts, was einer Dialektik oder psychologischen Zergliederung sich öffnete. Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die *die Freiheit mit uns selbst vollzieht* und damit ‚zu verstehen gibt', d.h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft"[33].

Nie kann dieser Abgrund beseitigt werden, weil man damit dem Menschen die Tiefe nehmen würde. Man kann freilich den Abgrund verdecken und sich die Harmlosigkeit der Freiheit als eines beliebigen Willensaktes einreden. Das Dasein muß diesen Abgrund ständig „überwinden", indem es ihm nicht ausweicht.

Das Wort „Abgrund" weckt den Gedanken an die „theologia negativa". Kommt jetzt auch wieder die theologia negativa in den verwegenen Plan, die Transzendenz zu „säkularisieren"? Die Abgründigkeit der Freiheit verschließt den Menschen aber nicht gegen Gott, sondern zeigt ihm überhaupt erst einmal das ganze Schwergewicht seines eigenen Wesens, zeigt ihm die unausdenkbare Freiheit, die den Menschen stellt, herausfordert und beansprucht. Und muß der Mensch nicht in einer ganz besonderen Weise um die Abgründigkeit und die Not dieses Abgrundes wissen, wenn er sich mit einem Übermenschlichen einlassen will? Es wäre freilich reizend, in Entsprechung zur inneren Geschichte der Transzendenz auch dem Begriff des „Abgrundes" nachzugehen, bis er uns beinahe unausweichlich zu Heideggers „Ab-grund" führte. Angefangen von jenen beiden Versen 9 und 10 aus dem zweiten Kapitel des ersten Korintherbriefes: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Uns hat es Gott geoffenbart durch den Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die abgründige Tiefe (bathos) Gottes" über den „gruntlosen abgrunt", den „unsprechenlichen abegrunde gotes", den „gruntlosen abgrund sines ursprings" der deutschen Mystik, über Angelus Silesius, Jakob Böhme, Hölderlin, Schelling, Kierkegaard, Fr. Schlegel, Dostojewski und Baudelaire zu Nietzsche. Wenn Gott tot ist, nimmt der Abgrund dämonisch den Menschen in Besitz. Das Ganze wäre in seiner jeweiligen Verwandlung eine „ontologische" Interpretation jenes Psalmwortes (41,8): Abyssus abyssum invocat, das auch in ständiger Abwandlung wiederkehrt. Das muß hier unterbleiben[34]. Gerade weil auch die grauenhafte Tiefe und die Hölle des Abgrundes aufgebrochen ist, muß Heidegger den Abgrund selbst in seinem Ergebnis aus dem Wesen des Menschen zum Vorschein kommen lassen. Die philosophierende Besinnung macht den grausam entstellten Abgrund im Wesen des Menschen wieder zu einer betretbaren und tragfähigen Brücke. Der Mensch erfährt so vielleicht wieder die Gunst dieses Abgrundes, der ihm einmal wieder den Abgrund Gottes nähern wird.

Aber ist das nicht alles Romantik, die auch noch Heidegger unterstellt wird? Lassen wir den letzten Satz unserer kleinen Schrift als Antwort sprechen: „Und so ist der

---

33 Ebd. (von mir hervorgehoben).

34 Das kann hier deshalb geschehen, weil Walter Rehm in der Hölderlin-Gedächtnisschrift (Herausgegeben im Auftrag der Stadt und Universität Tübingen von Paul Kluckhohn, Tübingen 1943, 1944^2) mit Hölderlins Erfahrung des „Abgrundes" eine Einführung in diese ganze Verwandlung gibt (S. 70-126).

Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne.* Nur durch ursprüngliche Ferne, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen“[35].

g) Das durch Denken vollzogene Ende der transzendentalen Selbstbegründung

Was ist am Ende dieser ungemein gedrängten Schrift geschehen? Was bringen diese eineinhalb Seiten mit sich? Der letzte Satz zeigt uns schon einmal, wie die „Eigentlichkeit“ des Selbst nun verstanden werden muß. Sie resultiert nur aus dem Hörenkönnen in die Ferne, aus der Transzendenz des Daseins. Die „Eigentlichkeit“ wird also nicht nur 30 Jahre später in einem willkürlichen Wortspiel mit dem „Ereignen“ zusammengebracht, sondern bereits ein Jahr nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ ist dieser Gedanke, in einer früheren Gestalt freilich, schon zu erkennen. Im Grunde liegt dieser Sinn der „Eigentlichkeit“ bereits in der richtungsgebenden Konzeption von „Sein und Zeit“, d.h. im fundamentalontologisch-hermeneutischen Zirkel.

Wir betrachten einmal diesen Abschluß der Schrift, insofern er sich noch einmal innerhalb des herkömmlichen „transzendentalen“ Denkens einordnen läßt. Eine solche Perspektive trifft zwar nur die halbe Wahrheit – und eine halbe Wahrheit ist keine Wahrheit. Dennoch läßt sich das „transzendentale“ Denken darin in einer vielleicht wirklich entscheidenden Phase hervorheben.

Von Anfang an ist festzuhalten, daß die Freiheit als Abgrund nicht ein irrationales und letztlich dumpfes Unentschieden zurückläßt, darin sich ein im Grunde blinder Wille willkürlich für etwas engagieren läßt. Das Fragen des transzendentalen Rückstieges wird nicht durch eine von außen herangetragene These abgeschnitten, sondern der Rückgang zur Begründung des Selbst kommt an sein eigenes Ende, das *denkend* vollzogen wird. In dem höchsten Übersteigen seiner selbst durch sich selbst wird in diesem Überstieg verborgene Ohnmacht offenbar. Die Freiheit ist selbst mit einer abgründigen Ohnmacht geschlagen, weil sie an sich selbst verwiesen ist und jeden schlechthin fremden „Grund“ eines Entwurfes weit von sich abweist. Die Freiheit weist jeden Anspruch auf Grund von sich ab. Nur in ihr wird „Grund“ überhaupt möglich. Jedes Weiterfragen nach weiteren „Gründen“ und jeder sich noch einmal steigernde Rückgang in die Subjektivität eines Subjektes ist sinnlos, weil im Grund des Grundes als Abgrund jedes Fragen erliegen muß: hier bleibt jeder weitere Grund weg und ab. Dennoch *ist* auch der Abgrund gründend. Aber er ist die nicht mehr einholbare Unmittelbarkeit, die in keinen reflexiven Vermittlungsgang mehr aufzuheben ist, weil jede klärende Kraft eines Denkens sich aus dem her nährt und gründet, was in diesem nicht mehr reflexiv aufhellbaren Schatten verbleibt. Gleichwohl darf man nicht sagen, das, was in diesem Schatten verbleibe, sei nicht mehr *gedacht,* denn *als* Verstehen reicht das Denken in seiner entschränkten Wesensweise weiter als die „Reflexion“, wie wir schon bei unserer phänomenologischen Kritik der Reflexion sahen. Niemals kann man dieses Unmittelbare erreichen, weil es als der gründende Abgrund zwar die in der überschwingenden-entziehenden Transzendenz liegenden „Bezüge“ vermittelt, *selbst* aber nur in den

[35] WG 54.

von ihm gründend vermittelten zugänglich ist und jeden weiteren Anspruch nach einer Begründung abweist. Jeder Versuch, dieses Abgrundes habhaft zu werden, verstrickt sich in eine endlose Iteration, die das Nichteinholbare reflektierend umkreisen, aber nie als solches begreifen kann. Die transzendentale Selbstbegründung kommt hier an *ihr eigenes* Ende: im Aufgeben der Selbstbegründung begreift sie noch das Warum, ja sie vollzieht ausdrücklich ihren eigenen „Hingang". Wie dieses „Ende" gedeutet werden muß, bleibt noch zu erörtern. Bedeutsam wird jetzt noch ein abschließender Rückblick auf Kant. Wir haben im vorletzten Kapitel von Kants eigener Deutung her die Unerkennbarkeit der gemeinsamen Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand behauptet. Wir sahen, daß nach Kant das Ich nicht über sich hinaus in den Grund seiner eigenen Möglichkeit gelangt. Das Selbstbewußtsein könnte die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit nur einsehen, wenn ihm der Grund seiner Wirklichkeit losgetrennt von den Bedingungen seines Denkens auffindbar wäre. Dieser Widerspruch veranlaßte [sic] Kant zu seinem „Veto". Aber wenn die Transzendentalphilosophie selbst schon über sich hinausgehen muß in ein „Medium" der „apriorischen Synthesis", wenn sie ihren Grund in sich „selbst" findet, indem *sich* die Subjektivität selbst auf ein ihr dialektisch Entsprechendes hin übersteigt? Der Grund der Wirklichkeit des Ichs wird damit nicht losgetrennt von den Bedingungen des Denkens gefunden. Wenn der „Grund" in dieser Weise zum Wesen des Ichs gehört, dann ist er zwar „unerkennbar" im Sinne eines Seienden nach Art der welthaften Dinge. Liegen nicht in Heideggers Fundamentalontologie: im Verstehen als „Erkennen" und in der Seinsart des Daseins Möglichkeiten, diesen „Grund" selbst zwar nicht als solchen begreifend zu erklären, aber doch aufweisend in seinem Grundsein so zum Vorschein zu bringen, wie er konstitutiv in das Dasein hereinragt? Widerspricht diese Möglichkeit dem Sinn der Kantischen Kritik? Auch bei Heidegger ist das Wissen um die Unbegreifbarkeit und die Nichteinholbarkeit des Wesens des Ichs entscheidend. Am schärfsten zeigt es sich in der Abgründigkeit.

Im Lichte unserer Interpretationen und Ergebnisse müßte einmal die „Kritik der reinen Vernunft" in den entscheidenden Phasen ihrer Aporien und ihres Sinnes durchgesprochen werden. Das Resultat wäre wahrscheinlich über Heideggers Kantbuch hinaus bedeutsam. Wir haben ohnehin bei Kant noch vieles übergangen, was eigentlich in unser Thema gehörte. Es sei aber erwähnt, um einen Einblick zu geben in die zentrale Stellung *und* in die Ergänzungsbedürftigkeit unseres Kapitels. Wir haben den Begriff der „Hypothesis" in der „Kritik" nicht gedeutet, wir haben das „Experimentierende" und „Versucherische" der „Kritik" nicht zureichend herausgestellt. Wir haben es unterlassen, den experimentierenden Charakter in Verbindung mit dem „Hypothetischen", und zumal auch mit der platonischen „Hypothesis", zu betrachten. Es gibt Formulierungen, die fast wörtlich an Platos Hypothesis-Kunst erinnern. Wie verhält sich das „Hypothetische" der „Kritik der reinen Vernunft" zur „Kritik der praktischen Vernunft"? Warum kommt hier die „Hyperbolé" wieder ins Spiel?

Verlassen wir wieder unseren kleinen Exkurs zum letzten Kapitel. Er war notwendig, weil wir mit der eben geschehenen Auslegung der Schrift „Vom Wesen des Grundes" an ein „Ende" des transzendentalen Denkens gekommen sind. In gewisser Weise hat es Kant schon vorausgesagt.

h) Die offene Frage nach dem Wesen der vollendeten Freiheit und die heimliche Tiefe des Abgrundes

Doch zugleich melden sich von unserer Interpretation her berechtigte Bedenken, falls diese Auslegung ihre alleinige und ausschließliche Gültigkeit beanspruchen wollte. Das Phänomen der „Freiheit" ist nämlich außerordentlich schwer zu verstehen am Ende der kleinen Festgabe für Husserl. Innerhalb des Ganges der Untersuchung macht der Begriff selbst einen gewissen Wandel mit, bis er in der Einheit der drei Gründungsweisen seine volle Bestimmung erhält. Diese bleibt aber schwer zu denken. Doch lassen sich manche entscheidende Mißverständnisse abwehren.

Die Freiheit *stellt* in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten[36], die Freiheit *vollzieht mit uns* selbst jene Urbewegung[37], die Freiheit „gibt uns zu verstehen"[38]; sie ist also nicht mehr nur als eine Verhaltensweise des Subjekts aufzufassen. Die Freiheit ist die Transzendenz, die selbst im Wesen des Daseins eine Stätte der Offenbarkeit findet und zugleich auch wieder dadurch den Menschen in sein Wesen einsetzt. Das Subjekt ist auf keinen Fall der metaphysisch sinngebende Grund oder der „Sinngrund" der Seins- und Wesenskonstitution alles Wirklichen, wie das Alwin Diemer hineindeutet[39]. Ich kann auch Max Müller nicht rückhaltlos zustimmen, wenn er schreibt, Heidegger habe „keine seiner Schriften ... später so verworfen und der Korrektur für bedürftig erachtet, wie die ‚Vom Wesen des Grundes' betitelte, ... weil in ihr die Transzendenz noch so geschildert ist, als *könnte* sie als ein Akt, ein Vollzug des Menschen selbst, aufgefaßt werden"[40]. Das Bedenken bleibt zwar richtig, und es ist durch das von Müller eigens hervorgehobene „könnte" vorsichtig und zurückhaltend formuliert. Dennoch scheint mir darin „zuviel" zugegeben zu sein; der Text spricht m.E. deutlicher. Zunächst kann eigentlich von „Akt" und „Vollzug" nicht mehr geredet werden, wenn das Dasein als solches zum Ansatz gekommen ist. Wir haben das bei der grundsätzlichen Darlegung des „Daseins" ausführlich nachgewiesen. Nun kann man natürlich eine solche Begrifflichkeit anwenden und muß sie vielleicht auch dann noch verwenden, wenn man schon um ihre Unbrauchbarkeit weiß. Das Vorkommen des Wortes allein ist noch kein Beweis für die ungemäße Auslegung. Aber es ist doch bezeichnend für Heidegger, daß er an den bedeutsamen Übergängen stets das Wort „vollziehen" und „Vollzug" meidet, von „Akten" spricht er überhaupt nicht mehr. Vom rechten Nachdenken des leitenden fundamentalontologischen Bezugs her *kann* die Freiheit *nicht* mehr als „Eigenschaft", als „Akt", als „Vollzug" des Menschen interpretiert werden, *auch wenn* die begriffliche und sprachliche Fassung dies nahelegt und in gewisser Weise – auf die wir noch zurückkommen werden – Heidegger die Verhältnisse tatsächlich so interpretiert[41]. Übrigens könnte ich nicht annehmen, daß Heidegger die Schrift „Vom

---

36 Vgl. WG 53.

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. ebd.

39 Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 243-262, s. S. 260.

40 Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik – oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961), 1. Halbband, S. 1-18, s. S. 13.

41 Schlagwortartig erläutert: Heidegger denkt das Dasein nicht mehr als „Subjektivität", aber die sprachliche Zurüstung denkt noch – gewissermaßen wider Willen – in der Perspektive eines Sub-

Wesen des Grundes“ wie keine seiner Schriften später so „verworfen und der Korrektur für bedürftig erachtet“. Die Bemerkung in dem späteren „Satz vom Grunde“, die wir im ersten Kapitel dieses Abschnittes zitieren, weist in eine andere Richtung. Im wesentlichen Sinne verworfen hat Heidegger überhaupt nichts, – vielleicht liegt das Kantbuch an der untersten Grenze und die Paragraphen von „Sein und Zeit“, die das „Ganzseinkönnen“ auszulegen versuchen.

Diese Deutung kann selbst noch an den Texten gezeigt werden. Wenn die Freiheit als der Grund des Grundes und dieser als Abgrund bestimmt wird, könnte man den Eindruck gewinnen, als ob nun *am Ende* eben ein letzter *Abschluß* die Untersuchung beschließe. Eine sorgfältige Besinnung wird also die ganze Darlegung von diesem Ende her durchdenken müssen. Die Freiheit zum Grunde muß *„erstlich und letztlich“*[42] als Abgrund verstanden werden müssen, wenn der hermeneutische Grundbezug wirklich ins Spiel gekommen ist. Damit kommen wir aber in eine große Aporie. Der Abgrund *gründet* – und dennoch ist er nicht mehr als Grund erreichbar. Aber der Abgrund ist nicht eine vom Menschen abgefallene und irgendwo vorfindliche Tiefe, sondern die Transzendenz „des“ Daseins ist der Abgrund. Der Abgrund scheint als solcher in einer Differenz zum Dasein zu stehen, die schärfer und tiefer ist als alle bisherigen „Unterschiede“. Und dennoch – der Abgrund *ist* nur, wenn auch der Mensch ist. Vorläufig wissen wir jedenfalls nicht mehr über ihn. Das *„Daß“* des Abgrundes und damit auch des Menschen steht beinahe „außerhalb“ des Menschen, wenn man so sagen könnte. Aber Sein (nicht Seiendes) gibt „es“ nur in der Transzendenz als dem welterfahrend-befindlichen Gründen. Wenn das Dasein vor seinen Abgrund gelangt und sich „selbst“ überlassen ist, ist es nicht „grundlos in sich selber stehend“[43], d.h. diese Wendung kann richtig sein, wenn das „in sich selber“ nicht von der Seinsweise eines „Subjektes“ her verstanden würde. *„Daß* es [das Dasein] der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst“[44]. Offenbar ist diese „Ohnmacht§ nicht gleichzusetzen mit der Faktizität und Geworfenheit von „Sein und Zeit“, auch nicht mit der „Nichtigkeit“ des Daseins. Sie ist auch noch nicht identisch mit der Eingenommenheit des Daseins im Seienden und vom Seienden. Diese Ohnmacht vor dem Abgrunde sitzt offenbar tiefer im Wesen des Daseins. Das wird dann

---

jekts. Vgl. z.B. WG 39: „Der Entwurf von Welt aber ist ... immer *Überwurf* der entworfenen Welt *über* das Seiende“ (die bei den Auslassungszeichen angeführte Wendung „imgleichen wie er das Entworfene nicht eigens erfaßt“ will, letztlich vergebens, ausgleichend wirken). Besonders deutlich aber zeigt das der Ausdruck: „Das je *vorgreifend-umgreifende* Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt“ (WG 37). Aber wie soll das Denken sprechen? Was *ist* überhaupt Sprache fundamentalontologisch? In der „Kehre“ kommt dieses Denken in eine große Not des Sagens. Von dieser Not aus ist die Sprache des späteren Heideggers zu verstehen und zu deuten, nicht von einer vorgefaßten Meinung über die absolute Notwendigkeit einer „wissenschaftlichen Begrifflichkeit“ in der Philosophie. Das Denken kann auch „streng“ sein, wenn es sich einer solchen entschlägt, weil sie für das zu Sagende nicht mehr zureicht. „Exakt“ sind Wissenschaften, das Denken ist „streng“ (vgl. „Was ist Metaphysik?“).

42 WG 53 (von mir hervorgehoben).

43 So H. Rombach, Der Stand der Philosophie“, a.a.O., S. 334. – Die recht gute Deutung Rombachs leidet daran, daß sie das „Transzendentale“ zu sehr an Kant und Husserl anlehnt, so daß der Übergang zur „Kehre“ in gewisser Weise verschlossen wird. Es scheint, daß Rombach den Heidegger nach der „Kehre“ für weniger wesentlich hält.

44 WG 54.

auch tatsächlich gesagt. „Solche Ohnmacht [Geworfenheit] aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches“[45]. Die „Endlichkeit“ des Daseins wird also von ihrer „Bedürftigkeit“ her nochmals Thema werden müssen,

Die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ wiederholt die kritischen Zonen in „Sein und Zeit“. Wäre es nicht fördernd, *die* Analyse von „Sein und Zeit“ zu wiederholen im Lichte von „Vom Wesen des Grundes“, die nicht nur der sammelnde Ort ist für die tragenden Wesensbestimmungen, sondern auch die Gelegenheit, wo das „Daß“ des Daseins in seiner äußersten „Reinheit“ entgegentritt? Die Analyse der Angst bringt die Vielfalt der Grundweisen in eine ursprüngliche Einheit zurück. Zugleich kommt in dieser Interpretation die „Faktizität“ und „Geworfenheit“ in einer radikalen Form an den Tag[46].

Aber wie soll das Denken am Ende des „transzendentalen“ Weges überhaupt weiterkönnen? Oder hat das „transzendentale Denken“ etwas Wesentliches vergessen? Enthält es in sich noch Voraussetzungen, die andere Sachverhalte verbergen und zum Verschwinden bringen? Wie kann das aber offenbargemacht werden?

Heidegger ist so offen und vorläufig in seinem Denken, daß er mit einer solchen Möglichkeit zwar nicht rechnet, aber sie doch auch nicht ausschließt. Am Ende des Kantbuches steht der Satz: „Werden wir die vorgelegte fundamentalontologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft so verstehen wollen, daß wir in ihrem Besitz uns klüger dünken als die großen Vorfahren? Oder liegt in unserem eigenen Bemühen, wenn wir es überhaupt vergleichen dürfen, am Ende nicht auch ein verborgenes Ausweichen vor etwas, was wir – und zwar nicht zufällig – nicht mehr sehen?“[47]

Heidegger hat auf dem gewachsenen Boden der Philosophie sein Denken aufgebaut und in einem großen Zug weitergeführt. Aber wohin führt jetzt sein Weg? Die Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ sammelt die zur Erörterung stehenden Fragen in eine einzige Stunde. Es gilt nun, diese vielbeschrieene Abhandlung in ihrer hohen Mehrdeutigkeit zu interpretieren und mit ihr unsere Untersuchung innerhalb der ihr gesteckten Grenzen abzuschließen.

---

45 Ebd.

46 In der Cassirer-Rezension (s. Literaturverzeichnis) aus dem Jahre 1928 tritt die „Geworfenheit“ auf als „Übermächtigkeit“. Das Dasein wird von einem „übermächtigen Ungemeinen“ (Sp. 1002) überwältigt. Das mythische Dasein ist primär durch diese Geworfenheit bestimmt (Sp. 1009): in ihr liegt ein Ausgeliefertsein des Daseins an die Welt derart, daß ein solches In-der-Welt-sein von dem, woran es ausgeliefert ist, überwältigt wird. Doch wird das Übermächtigtwerden noch als „Benommenheit“ gedeutet. Diese ist freilich nicht blind. „In der Geworfenheit hat sonach alles irgendwie enthüllte Seiende den Seinscharakter der Übermächtigkeit (mana) ... In der Geworfenheit liegt ein eigenes Umhergetriebenwerden, das von sich aus für das jeweilige immer überraschende Außerordentliche offen ist“ (Sp. 1009/1010). Heidegger ist überzeugt, daß das Wesen des Mythos in Cassirers unentwickelter Grundbegrifflichkeit (vgl. Sp. 1008ff.) nicht zureichend gedacht werden kann. Dennoch bleibt das Buch ein wertvoller Ausgang für eine erneute Besinnung über den Mythos „Freilich nur dann, wenn entschlossener als bisher wieder begriffen wird, daß eine noch so reiche und dem herrschenden Bewußtsein entgegenkommende Darstellung der Phänomene des Geistes nie schon die Philosophie selbst ist, deren Not erst aufbricht, wenn ihre wenigen seit der Antike unbewältigten, elementaren Grundprobleme erneut ergriffen sind“ (Sp. 1011/1012).

47 KM 220.

SECHSTER ABSCHNITT

Das Einschwingen des fundamentalontologischen Grundbezuges von Sein und Seiendem in seinen ursprünglichen Herkunftsbereich und ein Rückblick auf einige Aporien von „Sein und Zeit“

In der Analyse der Angst wird in einer Grunderfahrung des Daseins die Seinsfrage nochmals zur Entscheidung gebracht. Im Unterschied zu „Sein und Zeit“ bricht nun in der Erfahrung des Nichts die eigentliche ontologische Differenz auf, die aber gleichwohl eine Zusammengehörigkeit innigster Art darstellt, so daß jetzt erst die Angewiesenheit des Seienden auf das rein unterschiedene Sein bzw. Nichts zu Tage kommt. Das Nichts ist das schlechthin Andere zu jedem Seienden. Die Offenbarung des Nichts zeigt das Nichts in seinem Wesen als Nichten: es verwendet sich im Entzug des Seins für dieses. Die Darstellung der nichtenden Möglichkeiten des Daseins bringt besonders deutlich vor Augen, daß das Verhältnis von Sein und Nichts nicht mehr „logisch“ begriffen werden kann, d.h. hier wird ein neues Verhältnis gedacht. Deswegen ist nun in einem größeren Zusammenhang dem grundsätzlichen Wandel des Denkens überhaupt nachzugehen. Das Erfahren des Nichts und des Seins setzt einen neuen Erfahrungsbegriff voraus, der mit den bisherigen und oben besprochenen nicht mehr zureichend in Beziehung gesetzt werden kann. In einigen vorläufigen Hinweisen wird dann versucht, in einem Rückgang in den Grund der Dialektik die Unmöglichkeit einer dialektischen Interpretation nachzuweisen, wie sie etwa W. Schulz vor einigen Jahren vorlegte. Das Sein selbst ist das un-vermittelt Vermittelnde, dessen eigene Unmittelbarkeit nie mehr eingeholt werden kann. In anschließenden Interpretationen wird das Wesen der Erfahrung aus dem Wesen des Seins und des darin nichtenden Nichts zu denken versucht, der Wandel des methodisch-wissenschaftlichen Vorstellens zum andenkenden Weg und die Umwendung des Nichts zum Sein – in Abhebung gegen Hegel – etwas deutlicher gemacht. Der Begriff des „Schmerzes“ (Negativität) bildet dann einen guten „Ort“, wo dieser Unterschied einigermaßen sicher auffällig gemacht werden kann für den, der den bisherigen Untersuchungen gefolgt ist. Das Denken nach der Kehre wird in seiner „Stimmung“, der behutsamen Scheu, aufgesucht, wobei in einer seinsgeschichtlichen Interpretation die Angst selbst ihren Topos offenbart. In einem umfassenden ersten Vorzeichnen wird dann die auf dem Grunde des gewandelten Denkens nun neu einsetzende Erfahrung der Geschichte und darin die rechtverstandene „Verwindung“ der Metaphysik erläutert. Die Mühe der Kehre wird nochmals sichtbar in dem Versuch, das Denken selbst auf seine innere Fragebewegung und Geschichtlichkeit hin zu bringen. Das Problem des Freiwerdens für die Freiheit zeigt denn auch noch auf, in welcher Absicht und unter welchen Bedingungen Heideggers umstrittenes Freiburger Rektorat stehen kann und steht. Im Verzicht auf eine – heute wohl unmögliche – umfassendere Darstellung dieses an sich philosophisch letztlich unbedeutenden Schrittes, der jedenfalls Heideggers Denken nicht ab ovo für nichtig erklärt, wird doch noch gezeigt, wie in diesem Fehltritt die Nachbarschaft zu den bereits verlassenen „Subjektivismen“ noch ihre letzten Schatten wirft. Das Ärgernis dieses Zwischenfalles darf nicht verniedlicht werden, aber auch nicht zu einem hartnäckigen Grund emporgespielt werden, um sich an der sachlichen Auseinandersetzung mit Heidegger

vorbeizudrücken und zu seinen eigenen Systemen wegzuschleichen. In einer Interpretation weniger Stellen aus der „Einführung in die Metaphysik“ wird versucht zu zeigen, daß Heideggers entschiedene Abkehr von dieser „Bewegung“ trotz mancher vielleicht ungeschickter Verhaltungen und Äußerungen sehr rasch und sehr früh einsetzt. Wenn damit die Arbeit eigentlich an ihr Ende gekommen ist, dann wird doch noch einmal notwendig, von der vollzogenen und sich immer noch vollziehenden Kehre aus einen Blick zu tun auf einige Aporien und Probleme, die von „Sein und Zeit“ her noch ungelöst stehengeblieben sind. Jenseits der Schwierigkeiten, in die die Frage nach dem Ganzseinkönnen kommt, wird ersichtlich, wie konstitutiv mächtig die Zeitlichkeit in das Dasein hineinragt. Insofern in der eigentlichen Geschichtlichkeit – der Mensch als die Stätte des Augenblicks – die verschiedenen Zeitlichkeitsdimensionen in ihrer einigenden Ineinanderfügung nicht mehr nur vom Menschen her synthetisiert werden, sondern sich darin das „Rätsel des Seins und der Bewegung“ zeigt, wird deutlich, wie sehr bereits „Sein und Zeit“ in seiner ureigensten Intention auf das „Geschick“ zuläuft. Die Schwierigkeit der Sprache, des „existenzialen Satzes“ und die unausgedachte Formalität der Existenzialien stellen die letzte Problemfolge dar, die im Rahmen dieser Arbeit und innerhalb ihrer Zielsetzung eine Beantwortung finden soll. In der späteren Auflösung dieser Aporien wird denn auch noch andeutend der eigentliche Ort Martin Heideggers in der Geschichte des Denkens offenbar, der in einer geheimen Beziehung zur ganzen Metaphysik steht. Das denkende Dichten ist in Wahrheit die Topologie des Seyns.

ERSTES KAPITEL

Das Aufbrechen der wahren ontologischen Differenz in der Grund-Erfahrung der Angst

Kann der Abgrund, von dem wir eben sprachen, nicht doch noch erfahren werden? Oder was bleibt eigentlich als dieses „Unmittelbare", dahinter auch die totale Reflexion nicht mehr kommen kann? Wie zeigt sich das Dasein, wenn die Analyse der Angst auf dem Boden des gewandelten Grund-Problems vollzogen wird? Was ist der Enthüllungssinn der Angst und des Nichts? Wie verhalten sich Zusammengehörigkeit und Differenz in dieser Erfahrung? Wie zeigt sich das „Transzendentale" in der „Kehre"? Was heißt es, wenn gesagt wird: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" Was ist das für ein Denken, das das Nichts zwar nicht vorzustellen vermag, aber vorgibt, es „denken" zu können?

a) Erörterung zum Einsprung in den rechten Bereich für die Frage nach dem Nichts

Die Analyse der Angst in „Sein und Zeit" bot eine eminent wichtige Möglichkeit, die Strukturganzheit des in die verschiedenen gleichursprünglichen Momente entfalteten Wesens des Daseins in einer vereinfachten Weise zum Vorschein zu bringen. Nachdem nun in der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" die Konstitutiva des Daseins in ihrer engeren Zusammengehörigkeit mit dem Seinsverständnis (Transzendenz) wiederholt worden sind und so eine Überwindung der Krise versucht wird, in die „Sein und Zeit" hineingeraten ist, wird es gut sein, auch die Analyse der sammelnden und klärenden Phänomene nochmals durchzuführen. Wenn diese wirklich das Sein des Daseins in den wesentlichen Grundstrukturen hervorhebt, dann muß nach unserer revidierten Fassung des Grund-Problems auch aus einer Analyse der Angst als der Grund-Befindlichkeit des Daseins sich das Verhältnis des Daseins zum Sein überhaupt klären oder vorwärts bringen lassen. Diesem Ziel dient die Vorlesung „Was ist Metaphysik?". Als Vorlesung zeigt sie von vornherein einen anderen „Stil" als die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes", obwohl beide zur gleichen Zeit verfaßt wurden.

„Was ist Metaphysik?" ist das Thema einer Antrittsvorlesung, die im Kreis der verschiedenen Fakultäten stattfindet. Heidegger nimmt auch den Ausgangspunkt seiner Überlegungen vom „Standpunkt" der Wissenschaft. Ihr gegenüber hat die Philosophie trotz der Gemeinsamkeit der Universität eine eigentümliche Kennzeichnung und Charakteristik. Die Philosophie ist die „verkehrte Welt" nach einem Wort Hegels. Wie verhält sich die Philosophie zur Wissenschaft? Wie verhält sich die Wissenschaft zur Philosophie?

Jede Wissenschaft ist ein besonderer Weltbezug, der in einer frei gewählten Haltung das Seiende je nach seinem Wasgehalt und seiner Seinsart zum Gegenstand einer Durchforschung und begründenden Bestimmung macht[1]. Was geschieht in diesem

[1] Vgl. WM 24f.

Weltbezug, darin der Mensch die Wissenschaft „betreibt“? „In diesem ‚Treiben‘ geschieht nichts Geringeres als der Einbruch eines Seienden, genannt Mensch, in das Ganze des Seienden, so zwar, daß in und durch diesen Einbruch das Seiende in dem, was und wie es ist, aufbricht. Der aufbrechende Einbruch verhilft in seiner Weise dem Seienden allererst zu ihm selbst“[2]. Diese rein der Sache hingegebene Dienststellung der Wissenschaft bringt eine gesteigerte Einfachheit in die wissenschaftliche Existenz. Wenn wir diese Einsicht eigens formulieren, können wir sagen: „Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts. – Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende selbst – und weiter nichts. – Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst – und darüber hinaus nichts“[3]. Die Wissenschaft kann sich auf gar nichts Anderes richten, sonst wird sie „unwissenschaftlich“, d.h. für sie: „unsachlich“. Die philosophische Besinnung nimmt diese Wesensstruktur der Wissenschaft ernst. Doch gleichzeitig prüft sie auch eine dem wissenschaftlichen Verfahren naheliegende Tendenz, das innerhalb des betreffenden Gegenstandsbezirkes Erforschbare und auf diese Seinsweise hin Befragbare für das Einzige und Eigentliche zu halten. Sonst gibt es „nichts“.

Die Freiburger Antrittsvorlesung teilt zunächst einmal diesen Grundgedanken mit der Wissenschaft. Sie versucht es einmal mit ihm. Doch gerade in dieser Vereinfachung und in diesem Gewinn des Wesens der Wissenschaft meldet sich ein Anderes. In einem dreimaligen „Satz“ spricht sich das Wesen der Wissenschaft aus. Die Dreizahl ist nicht zufällig. Sie ist uns schon aus der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ bekannt: Gründen als „Stiften, Boden und Ausweis“[4], Wesentlich wird hier, daß sich die jeweilige Hebung des dreifach ausgezeichneten wissenschaftlichen Grundverhaltens auf ein Anderes beziehen muß. „Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts“[5].

Hier geschieht keine Beschwörung des „Nichts“. Aber die versuchsweise angenommene Meinung der Wissenschaften selbst soll sich ganz aussprechen dürfen. „Wie steht es um dieses Nichts? Ist es Zufall, daß wir ganz von selbst so sprechen? Ist es nur so eine Art zu reden – und sonst nichts?“[6]. Doch muß die philosophische Besinnung gerade einmal diesen Sachverhalt für sich bewahren. Für die Wissenschaft ist das Nichts ein Greuel und eine Phantasterei. Aber was dürfen wir daraus folgern? „Ist die Wissenschaft im Recht, dann steht nur das eine fest: die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. Dies ist am Ende die wissenschaftliche strenge Fassung des Nichts. Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen“[7]. Aber gibt sie es in ihrer Weise nicht doch auch zu, weil sie es zu ihrer eigenen Wesenskennzeichnung herbeirufen muß? „Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch“[8].

---

2 WM 26.
3 Ebd.
4 Vgl. auch WM 42 (den Schluß, wo die Bedingungen für den „Einsprung“ genannt werden), wo der dreifache Sinn in einer gewandelten Weise wieder erscheint.
5 WM 26.
6 Ebd.
7 WM 27.
8 Ebd.

Solange sich also die durch die Wissenschaft bestimmte Existenz auf diese Frage überhaupt einläßt, gerät sie selbst in einen „Widerstreit", enthüllt sie selbst ein „zwiespältiges Wesen" welcher „Streit"[9] die Entfaltung und Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts fordert.

Hier bedarf es einer ersten Besinnung. Mit unseren eben vorgelegten Fragen ist noch nicht viel gewonnen. Solange wir „paradox" hin und her reden, droht die Gefahr, daß wir das Phänomen selbst aus den Augen verlieren. Freilich läßt sich so die Aporie formulieren: „Doch wenn wir das Nichts dergestalt preisgeben, geben wir es dann nicht gerade zu? Aber können wir von einem Zugeben sprechen, wenn wir nichts zugeben?"[10] Solche Argumentation beeindruckt auf den ersten Blick, weil sie in ihren offenbar doch klaren Gegensatzpaaren einen Ausweg verspricht. Und dennoch überkommt einen auch ein Zweifel über die Fruchtbarkeit einer solchen formalen „Dialektik". Wird nicht das, was eigentlich in diesem „zwiespältigen Wesen" „streitet" und wider-streitend sich enthüllt, gerade beiseite gestellt? Wenn wir bei diesen „Sätzen" stehen bleiben, geraten wir in eine sophistische Dialektik. Wenn wir diese Gedankengänge als „Dialektik"[11] ansprechen, verschließen wir uns der Möglichkeit, diese Dialektik in ihrem wahren Wesen zu erfahren, falls sie in unserem Sachbereich zu Hause ist. In der Tat folgert das Heidegger auch aus diesem formal-dialektischen Disput: „Doch vielleicht bewegt sich dieses Hin und Her der Rede bereits in einem leeren Wortgezänk"[12].

Wir dürfen also diese wenigen Fragen zu Beginn der Antrittsvorlesung nicht überfordern. Sie wollen nur einmal die Selbstdeutung der Wissenschaft artikulieren und sichtbar machen. Das darin auftretende zwiespältige und zweideutige „und sonst nichts" ist nur ein „Wink", eine „Hilfe", um aufmerksam die Frage selbst in ihrem eigenen Umkreis anzuhören. Es ist nur ein „Wegweiser", der in eine bestimmte-unbestimmte Richtung weist; er selbst bleibt unterwegs irgendwo stehen oder wird am Ende wieder in einer neuen Weise wesentlich, weil er das von ihm Angezeigte, das sich nun selbst enthüllt hat, auch deutlicher offenbar machen kann. Wir müssen also besonders achten, wohin und wie unsere Frage uns führt.

b) Der fundamentalontologische Weg zur Erfahrung des Nichts selbst

Das Nichts ist zugegeben. Aber – was ist das Nichts? Doch kommt uns eine andere Frage noch zuvor: Können wir das Nichts als etwas ansetzen, das „ist", wo wir doch gewöhnlich dieses „ist" nur von Seienden gebrauchen? „Davon ist es aber doch gerade schlechthin unterschieden. Das Fragen nach dem Nichts – was und wie es, das Nichts, sei – verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes"[13]. Es scheint also, daß die Frage und die Antwort nicht erst von der Wissenschaft her für unsinnig befunden werden. Bereits das Denken selbst, die

---

9 Vgl. das Vorkommen dieser Worte in den ersten zwei Abschnitten von WM 27.
10 WM 26.
11 Das tut R. Heiss, Wesen und Formen der Dialektik, Köln-Berlin 1959, S. 129 mit allen angedeuteten und noch zu entfaltenden Konsequenzen.
12 WM 26.
13 WM 27.

allgemeine „Logik“, hier z.B. im Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, erweist die Frage als töricht. Wir haben schon bei Plotin gehört, daß das Denken immer „Denken von etwas“ ist. Als Denken des Nichts müßte aber das Denken seinem eigenen Wesen entgegendenken. Doch setzen wir in diesen Zugeständnissen voraus, daß das Nichts nur „sinnvoll“ gedacht werden kann, wenn wir es als „Gegenstand“ denken. Das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende. Diese „negatio“ ist eine Leistung des Verstandes, der sich unter die Regeln und Gesetze der „Logik“ stellt. Ist das aber so sicher? „Stellt das Nicht, die Verneintheit und damit die Verneinung die höhere Bestimmung dar, unter die das Nichts als eine besondere Art des Verneinten fällt? Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? Das ist nicht entschieden, noch nicht einmal zur ausdrücklichen Frage erhoben“[14]. Wir behaupten einmal das Letztere. Wir dürfen uns jedenfalls durch die formale und irgendwie doch äußerliche Unmöglichkeit der Frage nach dem Nichts nicht einfach dahin bringen lassen, jedes Bemühen um diese Frage aufzugeben. Ein Grunderfordernis jeder möglichen Frage gilt es noch zu erläutern. „Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll – es selbst – dann muß es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können“[15]. Wir kennen das Nichts schon immer als die Verneinung der Allheit des Seienden. Doch jetzt rührt sich ein Zweifel, der aus unseren bisherigen Erörterungen herstammt. „Allein ... wie sollen wir – als endliche Wesen – das Ganze des Seienden in seiner Allheit an sich und zumal uns zugänglich machen? Wir können uns allenfalls das Ganze des Seienden in der ‚Idee‘ denken und das so Eingebildete in Gedanken verneinen und verneint ‚denken‘. Auf diesem Wege gewinnen wir zwar den formalen Begriff des eingebildeten Nichts, aber nie das Nichts selbst“[16].

Wir dürfen nämlich die Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ nicht mit der selbstverständlichen Anmaßung lesen, als seien diese „Sätze“ je nach unserem verstandesmäßigen Einsehen nun gerade „richtig“ oder eben „falsch“ und „unsinnig“. Diese wenigen Seiten setzen im Grunde unsere ganzen bisherigen Erörterungen voraus. Die Einfachheit der Sprache und die schwebende Leichtigkeit des Gesagten ist ungemein verführerisch. Nur wenn wir aus der bisherigen fundamentalontologischen Problematik herkommen, gelingt uns ein angemessenes Verstehen. Den einzelnen „Sätzen“ eignet sehr oft eine bedeutsame Vieldeutigkeit, und die Kraft dessen, was sie sagen, ist größer, wenn wir auf die bisherigen Fragen mithören.

Unser Begriff des Verstehens und die mit ihm gleichursprünglichen Begriffe haben uns gezeigt, daß wir zwar niemals das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen können. Dennoch können wir um das Seiende wissen in seinem Wesen. Zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen besteht ein großer Unterschied. „Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein“[17]. Da wir dieses Verhältnis beim Begriff der

14 WM 28.
15 WM 29.
16 WM 30.
17 Ebd.

„Welt“ – er ist nichts anderes als das im Ganzen enthüllte Seiende – und bei der Exposition der *jeweiligen* Ganzheit der Welt („Vom Wesen des Grundes“) ausführlich zu deuten versuchten, können wir uns gleich daran machen, die Frage nach der Offenbarkeit einer solchen Welt zu stellen. Auch dafür haben wir schon längst die Antwort bereit: die „Stimmung“ offenbart, wie wir uns inmitten des Seienden im Ganzen befinden. Wir kennen sogar schon die Angst als die Grund-Stimmung, die uns vor das Nichts bringt. Müssen wir nochmals sagen, daß die Angst nicht zu verwechseln ist mit der Furcht? Daß sie überhaupt nicht psychologisch verstanden werden kann?

c) Die Grundstimmung der Angst in „Was ist Metaphysik?“ und ein Rückblick auf die Ortsbestimmung derselben Analyse in „Sein und Zeit“

Auch hier müssen wir nochmals aufmerksam machen auf das, was in der Angst-Analyse geschieht. Es geht nicht darum, sich in dem Streit der Meinungen zu entscheiden, ob die Hervorkehrung der „Angst“ ein berechtigter Ausdruck des legitimen Nihilismus sei oder ob die „Angst“ in ihrer Ausschließlichkeit eben doch ein Zeichen für ein „destruktives“ Denken sei. Über dieser Entscheidung könnten wir nämlich vergessen, sorgfältig zu überlegen, um was es hier überhaupt geht. Nicht die Angst und das, was alles im Sinne einer zergliedernden Psychologie und Psychoanalyse an sie erinnern kann, stehen im Vordergrund. Es geht im Grunde überhaupt nicht um die Angst. Heidegger erwähnt ausdrücklich, daß die Befindlichkeit auch an anderen Phänomenen ihre Gestimmtheit offenbaren kann. Es ist auch nicht nur von der Langeweile die Rede. „Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen“[18]. Warum Heidegger doch die „Angst“ wählt, wird später noch zu sagen sein.

Es geht auch nicht um eine „Theorie“ *über* die Angst. Zunächst ist nur wesentlich, was sich in der Angst zeigt, was sich hier enthüllt. Dabei ist ganz unwesentlich, was es sonst auch noch sein mag. Wenn wir nur auf eine psychologisch verstandene Angst starren, verstehen wir von dem, worum es Heidegger hier geht, überhaupt nichts.

Die Angst ist nicht mehr Angst vor etwas Bestimmtem. In der Angst „ist es einem unheimlich“. Wir können nicht sagen, wovor „es“ darin „einem“ unheimlich ist. „Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ‚kein‘. Die Angst offenbart das Nichts.

Wir ‚schweben‘ in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht ‚dir‘ und ‚mir‘ unheimlich, sondern „einem“ ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da“[19].

---

18 WM 31.
19 WM 32.

Weil nun das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, verschlägt es dem Menschen die Sprache. Jedes „Ist"-Sagen verschwindet in der Unheimlichkeit des Nichts.

Damit haben wir die „Grund"-Stimmung der Angst eigentlich schon zum Sprechen gebracht. Es ist jetzt vielleicht bedeutsam, daß wir uns fragen, was sich denn gegenüber dem Entwurf von „Sein und Zeit" geändert hat. Dabei müssen wir natürlich auf das ganze dritte Kapitel des vierten Abschnittes (besonders Teil b) zurückverweisen. Die Analyse selbst bringt nichts „Neues". Entscheidend sind die verschiedenen Grundstellungen. In „Sein und Zeit" fiel uns besonders auf, daß alle Formen des verstehenden Besorgens und Fürsorgens sich als abkünftig bekunden in der Erfahrung der Angst. Das Wovor der Angst war in „Sein und Zeit" das In-der-Welt-sein als solches. Die Unbestimmtheit besagt, daß das innerweltliche Seiende nicht „relevant" ist. „Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet ... Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit"[20]. Auf dem Grunde der Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen drängt sich nur noch die Welt in ihrer Weltlichkeit auf. Was ich in der Angst bin, kann ich nicht mehr aus einem „Etwas" verstehen, einem innerweltlichen Seienden. Dennoch hört der Bezug selbst nicht auf. Es bleibt nur der „reine" Bezug auf ... übrig. Dasein bekundet sich so in seinem Sein: das Wovor der Angst ist die Welt selbst.

Auch hier liest Heidegger die gemachte Erfahrung an der alltäglichen Rede ab: „Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: ‚es war eigentlich nichts'. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen"[21]. In der Angst wird also dem Dasein sein Möglichsein offenbar. Wir haben früher schon darauf hingewiesen, wie hier ein merkwürdig doppeltes und zwiespältiges In-der-Welt-sein zum Vorschein kommt; das faktisch-konkrete, d.h. immer auch schon verfallende In-der-Welt-sein wird durch die Vereinzelung erst eigentlich frei *für* die Eigentlichkeit seines Seins: für das In-der-Welt-sein. Was ist aber mit dem „Nichts"? „Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenem gründet im ursprünglichsten ‚Etwas', in der *Welt.* Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein"[22].

Was hier unbestimmt bleibt, ist eigentlich nur die Weise, in der das Nichts, „das heißt die Welt als solche"[23], zum Dasein *gehört.* Das Nichts „gründet" in der Welt. Dieses „Gründen" ist aber nur möglich, weil das Dasein in der existenzialen Analytik durch den Einschluß des Seinsverständnisses in die Seinsverfassung des Daseins zum „hypothetischen Grund" *für* das Sein geworden ist. Das bedeutet aber, daß nun die transzendentale bzw. existenziale Dimension in der fundamentalontologischen Untersuchung versuchsweise bis an ihre höchsten Möglichkeit der „Hypothesis" geht. Das „Zusammengehören" von „Welt" – „Nichts" und „Dasein" ist von vornherein

---

20 SZ 186.
21 SZ 187.
22 SZ 187.
23 Ebd.

schon durch die in der Seinsverfassung eingeschlossene Idee von Sein überhaupt *transzendental* bestimmt. Die Analyse selbst bringt eigentlich in der Angst nur das deutlicher hervor, was das Dasein immer schon *ist.* Die Angst bestimmt umgekehrt immer schon latent das In-der-Welt-sein. Nur auf dem Grunde dieser Voraussetzungen kann unter der Bedingung der Vereinzelung das Dasein auf sein wahres In-der-Welt-sein hin entworfen werden. In all den folgenden Analysen (Tod, Schuld, Gewissen-haben-wollen, Entschlossenheit, Vorlaufen usf.) wählt sich das Dasein nur ausdrücklich in dem, was es schon ist. Wir sahen schon, daß in diesem durch die transzendentale Fragestellung bedingten „was es schon ist" der eigentliche Grund für die Gefahr einer erneuten Gestalt der Subjektivität liegt.

Inzwischen haben wir die revidierte Fassung in der Schrift „Vom Wesen des Grundes" kennengelernt. Wir haben vor allem in der inneren Geschichte des Transzendenz-, Ideen- und Reflexionsbegriffes die Gründe für dieses Versagen einer „reinen" Transzendentalphilosophie bis auf Platos „Anamnesis" zurückverfolgt. Nachdem nun die Einheit von „Transzendenz und Transzendentalität" inniger ins Zusammenspiel gebracht worden ist und das Problem des „Grundes" damit seine eigentliche fundamentalontologische Bedeutung zurückerhalten hat, ist es fast unvermeidlich, daß diese an wesentlicher Stelle von „Sein und Zeit" stehende Analyse „wiederholt" wird. Wir müssen uns nun fragen, inwiefern uns in dieser „Wiederholung" Differenzen sichtbar werden zur entsprechenden Darstellung in „Sein und Zeit". Das kann freilich nur Schritt für Schritt geschehen, ohne daß immer ausdrückliche Verweise auf „Sein und Zeit" gegeben werden können.

d) Das nichtende Nichts im Unterschied zur transzendental-existenzialen Fragestellung

Versetzen wir uns gleich in einen wesentlichen Unterschied. Wir haben oben die Interpretation der alltäglichen Rede in der Angst gegeben: „es war eigentlich nichts". Auch „Was ist Metaphysik?" nimmt diese Rede auf, aber nun in einem anderen Sinne. Lassen wir dafür Heidegger selbst sprechen. „Daß wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts. Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war „eigentlich" – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da"[24].

Der Unterschied ist offenbar. Wir wollen nun nicht einzelne Differenzen untersuchen[25], sondern uns gleich der fundamentalontologischen Bedeutsamkeit dessen

---

[24] WM 32f.

[25] Ich möchte nur eine Frage herausgreifen: Wie kann Heidegger *dieselbe* Rede zugleich der „alltäglichen Rede" zuschreiben, die auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen ausgeht, *und* der „Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt"? Ist das nicht das genaue Gegenteil von „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit"? Ich glaube, daß *eine,* allerdings wohl sehr wesentliche Dimension der Antwort darin zu sehen und suchen ist, daß Heidegger die früher ausführlich besprochene „Indifferenz" der Alltäglichkeit als Indifferenz nimmt, d.h. es *kann* sich in ihr *auch* die

zuwenden, was hier geschehen ist. Das Nichts enthüllt sich in der Angst als Nichts. Der Satz besagt vor allem, daß in der Angst das Nichts nicht mehr als Gegenstand eines Begreifens erfaßt wird. Dennoch enthüllt es sich in ihr und wird durch sie „verständlich". Das Nichts zeigt sich auch nicht „abgelöst", d.h. abstrakt, „neben" dem Seienden im Ganzen, das in der Unheimlichkeit steht. In „Sein und Zeit" hatte die radikale Vereinzelung den Eindruck hinterlassen, daß die innerweltlichen Seienden „belanglos", d.h. in einer gewissen Weise „nichtig" würden. So standen sie gewissermaßen „neben" dem zu seiner eigenen Freiheit gelangenden Dasein. Jetzt wird ausdrücklich gesagt, das Nichts begegne in der Angst „in eins mit dem Seienden im Ganzen"[26]. Was dieses „in eins" heißt, wird sorgfältig zu klären sein.

Die Ohnmacht der Angst vernichtet nicht das ganze Seiende an sich. In ihr liegt ein Zurückweichen vor... Dieses Zurückweichen ist freilich nicht zu verwechseln mit einer „kopflosen" Flucht, wie sie zur Furcht gehört. Das Zurückweichen ist „eine gebannte Ruhe"[27]. Das Seiende im Ganzen wird hinfällig, es entgleitet; auch wir selbst entgleiten uns mit, weil wir unserem Wesen nach *inmitten* des Seienden sind. In „Sein und Zeit" war das nicht so deutlich, weil durch die überbetonte Stellung des transzendentalen Welt-Begriffes die Faktizität zwar nicht geleugnet war, aber doch nicht genügend ausgelegt war als „inmitten der Seienden befindlich.". Wie geschieht dieses Zurückweichen? In „Sein und Zeit" war es Ausdruck des vereinzelten, reinen geworfenen Seinkönnens in seiner höchsten Erschlossenheit. Freilich, auch in „Sein und Zeit" brachte die Angst das Dasein vor sein Freisein für... Auch hier trat die Angst als ein seltenes Phänomen auf. Doch konnte sich das Dasein die Angst in der Entschlossenheit „zumuten". Es konnte sich auf die Angst „entwerfen", weil es *eine Möglichkeit seiner selbst* war. Das „Zurück" nahm seinen Anfang von der sich zumutenden Bereitschaft und Entschlossenheit des Daseins. Nun dürfen wir diese Sätze nicht als Bestätigung eines existenzialistisch interpretierten „Sein und Zeit" ansehen. Diese Möglichkeiten gehören noch in die fundamentalontologisch ausgerichtete, im doppelten Sinne „hypo-thetische" Grund-Legung. Wir haben das oft genug dargestellt. Aber die nun auch schon genügend bekannte Verlagerung innerhalb des Entwurfs von „Sein und Zeit" ist der eigentliche Grund für die Möglichkeit der existenzialistischen Fehldeutung. Das Mißverständnis hat also auch seinen Grund in „Sein und Zeit", aber der Grund in „Sein und Zeit" für dieses Absinken der ursprünglichen Fragestellung kommt nicht von einer frei gewählten Willkür. Vielmehr meldet sich hier ein Zug des abendländischen Denkens, der sich im Verborgenen schon lange genug durchgesetzt hatte. Auf Heideggers Grund-Stellung mußte er sich nun erstmals deutlich „verhängnisvoll" auswirken. Aber die Vorlesung „Was ist Metaphysik?" geht von der Einsicht in dieses „Geschick" aus. Wie zeigt sich das bei unserer Frage? „Dieses Zurück vor ... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist

---

Eigentlichkeit aussprechen. Die einseitige Auslegung der Indifferenz als Uneigentlichkeit (wenigstens faktisch besteht diese Auslegung) muß in der „Kehre" aus verschiedenen Gründen aufgehoben werden.

26 WM 33.

27 WM 34.

wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung“[28].

Damit ist etwas ganz Entscheidendes gesagt. Das Nichts selbst ist abweisend. *Es* läßt dem Menschen das Seiende im Ganzen und auch ihn sich selbst entgleiten. Diese Abweisung ist das Wesen des Nichts. Damit ändert sich bereits der Begriff des „Wesens“. Bisher war er bestimmt durch die hergebrachten Formulierungen „innere Möglichkeit“, „Bedingung der Möglichkeit“, „Grund“ usf. „Wesen“ bedeutete einen „Wasgehalt“[29]. Freilich liegen auch die bisher in Heideggers Schriften in diesen Bestimmungen mitschwingenden Bedeutungen teils schon über dieser von der „essentia“ her umrissenen Begrifflichkeit. Aber was ist jetzt „Wesen“? Wie kann das Wesen des Nichts gesagt werden? Das Nichts ist kein Seiendes. Es ist es selbst. Deswegen sagt Heidegger: das Nichts *nichtet*[30]. Für sich genommen bedeutet dieses Wort überhaupt nichts. Es hat nur den Sinn, zu verhüten, daß das „Wesen“ des Nichts aus etwas anderem bestimmt wird, als es selbst „wesend“ ist. Nichts anderes besagte schon die Formel: die Zeit zeitigt, die Welt weltet – bis zu der vor wenigen Jahren gebrauchten Wegformel: die Sprache spricht. Damit sollen wir angeleitet werden, zu erfahren, was eine „Sache“ an sich selbst *ist.* Man heißt das sonst „Identität“. So wird die „Nichtung“ einmal zuerst negativ umschrieben: „Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet“[31]. Für die Klärung dessen, was jetzt „Wesen“ heißt, müssen wir noch etwas warten, denn es drängt sich jetzt noch Wesentlicheres auf, von woher jede weitere Erläuterung erst möglich wird.

e) Das Nichts als das schlechthin Andere zum Seienden

Jetzt dürfte auch einleuchten, daß die Angst nur das darstellt, was sie selbst enthüllt. Wir müssen deswegen die Angst als „Stimmung“ gewissermaßen als die schwebende Mitte verstehen, darin Nichts und Dasein übereinkommen. Die Angst ist die „Grundstimmung“ des Daseins, weil es hier im Innersten vor sein Wesen gebracht wird. So kann man die Angst auch nicht mehr mißverstehen als einen psychischen Akt oder als ein Gefühl. Die „Stimmung“ ist keine Verhaltensweise eines Subjekts. Die Angst gehört zur „Natur“ des Menschen, sie ist „ständig“[32] auf dem Sprung. „Das Nichten nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen“[33]. Die Angst kommt nur selten zum Springen[34].

---

28 WM 34.

29 So heißt es sogar noch WM 25 und 26. Wenn in der Frage nach dem Nichts noch nach seinem „Was“ gefragt wird, dann muß die Bedeutung dieses „Was“ aus dem sich verwandelnden „Wesen“ her verstanden werden. Das gilt schließlich auch dann für die Frage *„Was* ist Metaphysik?“

30 Vgl. WM 34 u.ö.

31 WM 34.

32 WM 38.

33 WM 36.

34 WM 38.

Dieses Nichten ist also kein beliebiges Vorkommnis. Besonders dürfen wir nicht meinen, Nichts heiße hier nichts Anderes als „Nicht-Seiendes“. Dann wären wir nur bei einer unbestimmten Verneinung stehengeblieben. Das Nichts wird überhaupt nicht nach der Art eines Gegenstandes „begriffen“. Sonst ist es unwillkürlich ein „nihil negativum“. Wir können sogar nicht einmal sagen, wir würden zum Nichts „transzendieren“, „hinübersteigen“. Auch diese Rede stammt noch aus der Perspektive des Erfassens. Wie offenbart sich dann das Nichts? In der ersten Erhellung der Angst als Grund-Stimmung wird gesagt, daß das Nichts „über uns“ „komme“[35]. Das Nichts über-kommt uns. Das bedeutet die „Verwandlung“ der Transzendenz. Nur dürfen wir jetzt nicht meinen, das Nichts verlasse irgendwo seinen Ort und gehe zum Seienden und zum Dasein hinüber. Bedenken wir wieder, daß das Nichts wesenhaft abweisend ist und das Seiende im Ganzen „versinken“ läßt. Jegliches Überkommende trifft den Menschen gewissermaßen unvorbereitet und unerwartet. Wenn das Nichts beim Menschen ankommt, dann gelangt es nichtend an, d.h. *als* abweisendes Verweisen auf das Seiende im Ganzen „offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts“[36].

Das ist ein wesentlicher Satz. Das Nichts bleibt nichtend bei sich selbst. Es erweist das Seiende gerade als das „schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts“: dann ist es selbst auch das schlechthin Andere – gegenüber dem Seienden. Bis jetzt betrachteten wir das im Seinsverständnis des Menschen sich Zeigende und Regende als das „Andere unserer selbst“. Nun ist die eigentliche und wahre ontologische Differenz als Differenz durchgebrochen. Wenn das Nichts ursprünglich zum Wesen des Seins gehört, dann können wir jetzt nicht ohne weiteres mehr sagen, Sein sei Sein „des“ Seienden. Zwar ist auch jetzt noch wahr, daß das Sein immer Sein „des“ Seienden ist, aber dieses Sein wird nicht mehr vom Seienden her bestimmt, das sich selbst oder anderes auf das Sein hin übersteigt. Dann wird auch die Rede von *„seinem* Sein“ fragwürdig, d.h. es muß jetzt erst wieder bestimmt werden, was dieses „sein“ heißen kann, wenn es nicht mehr als „Possessiv“-Pronomen gelten kann, d.h. als „besitz-anzeigendes“ Fürwort. Das Sein ist kein „Besitz“ des Seienden. Sein („Nichts“) überkommt das Seiende.

Nur dürfen wir uns dieses Überkommen nicht so denken, als ob man Seiendes, zuvor einmal ohne das Sein (Nichts), überhaupt angehen könnte. Das Sein ist keine seiende Beschaffenheit am Menschen. Diese Differenz ist jetzt wirklich durchgeführt und in ihrem Andersartigen erfahren. Heidegger betont bei allen Interpretationen zu „Was ist Metaphysik?“ – in dem später geschriebenen „Nachwort“ und gerade auch in der kleinen Schrift „Zur Seinsfrage“ – das Nichts als das „ganz Andere“ zu jedem Seienden. Wenn wir uns aber dieses „ganz Andere“ doch nicht denken dürfen als ein selbständiges „An sich“ gegenüber dem Menschen und dem Seienden (wiewohl es auch kein Produkt des Menschen ist), so bleibt von hier her gerade eine fundamentale Schwierigkeit offen. Wie kann es „different“ sein – schlechthin ganz Anderes sein – und dennoch auf das Seiende verweisen? Diesen Zug können wir nur verstehen, wenn wir das „Nichten“ des Nichts etwas näher erfahren können.

---

35 WM 32.
36 WM 34.

f) Die Offenbarung des Nichts und der volle Enthüllungssinn dieser Offenbarung für *das Seiende*

Das Seiende versinkt in der Angst, es entgleitet uns und wir entgleiten mit. Die Angst verschlägt dem Menschen nicht bloß die Sprache, sie bringt ihn so sehr in eine Unheimlichkeit („Sein und Zeit" sagt: das Un-zuhause), daß ihn das „Verhältnis" zu den Dingen in eine eigenartige Zwiefältigkeit bringt. Die Dinge verschwinden in der Angst nicht einfach. Sie werden nicht „nichtig" im Sinne eines Nichtigen. Heidegger wählt das Wort: „sie versinken in eine Gleichgültigkeit" – aber darin verlieren sie nur ihre alltägliche Sicherheit, sie bekunden an ihnen selbst, daß sie es nicht sind, die uns einen „Halt" geben. So rücken sie als die „bekannten" Dinge zwar von uns ab, gleichzeitig bedrängt uns gerade dieses „Wegrücken": „versinkend" *sind* sie doch *da.* Jetzt *überkommt* es uns sogar erst, *daß* Seiendes ist. Vom Nichts her gesehen heißt das, daß es als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen das Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit offenbart. So ist die Nacht, in die wir in der Grundstimmung der Angst fallen, nicht ein schlechthinniges Dunkel. Heidegger spricht von der „hellen Nacht des Nichts der Angst"[37]. Warum ist diese Nacht „hell"? Was für eine Helligkeit gibt sie? „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts"[38]. In diesem Gedankenstrich, der dieses „und nicht Nichts" trennt, bricht die ganze Differenz durch. Aber sie hat jetzt ihr Wesen darin, daß sie gerade als das schlechthin Andere zum Seienden erst in der Befremdlichkeit, mit der das Nichts der Angst überkommt, in ihr Wesen kommt. Jetzt erst strahlt das Seiende als es selbst auf in der Nacht des Nichts. Das Nichts kommt also enthüllend über das Seiende, das in diesem Überkommenwerden erst in seiner ursprünglichen Offenheit vor uns ersteht. So wird uns jetzt dieses von Anfang an notwendig mitgesagte „und nicht Nichts" nicht mehr als eine nachgetragene und überflüssige Erklärung vorkommen. Es ist die „vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt, das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches"[39].

So ist auch die Wissenschaft auf dieses Nichts angewiesen. Wenn wir früher sagen mußten: Die Wissenschaft geht als Weltbezug, Haltung und Einbruch auf das Seiende – und sonst auf nichts, dann hat diese Art zu reden: „ – und sonst nichts" ihre Aufhellung gefunden. „Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her"[40]. Jede Intentionalität ist nur auf diesem Grunde möglich.

Aber haben wir nicht auch irgendwie schon in „Sein und Zeit" gesagte, daß wir

---

37 Ebd.
38 Ebd.
39 Ebd. – Ähnlich WM 35 (öfters).
40 WM 34/35.

immer schon Sein verstanden haben? In gewisser Weise ist das richtig. Wir haben sogar eigens gesagt, das Dasein sei schon von sich her vor aller Ontologie seinsverstehend und „vorontologisch". Im letzten Abschnitt sahen wir, daß in „Vom Wesen des Grundes" dieses „Unthematische" in seiner Bedeutung immer mehr gesteigert wurde. Auch das Kantbuch konnte – im Gegenzug zum Idealismus – das „Entgegenstehenlassen" nur immer „unthematisch" postulieren.Denn jedes explizite und thematische „Entgegenstehenlassen" müßte das im Blick stehende „X" (= Gegenstand überhaupt, transzendentaler Gegenstand, „Etwas" überhaupt) zu einem Seienden machen. Die wesentliche Einsicht war also auch schon in „Sein und Zeit" und den übrigen Schriften gegenwärtig. Aber jedes „Unthematische" bleibt orientiert an einem Thematischen. Doch können wir erst im nächsten Kapitel auf diese weiteren Folgen eingehen.

Jede „Transzendenz" geht eigentlich schon von einem „begründeten" Seienden aus, von dem aus es dann „übersteigt" zu einem Seienden oder einem Sein. Um aber auch nur auf ein Seiendes zugehen zu können, muß das Sein schon je aus dem offenbaren Nichts herkommen. Wir haben also eine ganze Dimension *vor* jeder „Transzendenz" entdeckt. Damit ergibt sich eine neue Bestimmung des Daseins überhaupt: „Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts"[41]. Zwar ist auch jetzt der Sprachgebrauch noch gefährlich, wenn wir sagen: Dasein hält sich in das Nichts hinein, weil es als „Hineingehalten*heit"* immer schon daraus herkommt. Wir sehen, daß auch die Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?" nicht alle Schwierigkeiten auf einmal löst. Es heißt sogar darin noch: „Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst"[42]. Dann gäbe es auch keine Jemeinigkeit. In einem eigenen Absatz, der nur diesen einen Satz enthüllt, sagt Heidegger ausdrücklich: „Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit"[43]. Die Rede von einem „Selbst" verschwindet jetzt überhaupt, weil sie in ihrer Herkunft aus der „Metaphysik der Subjektivität" das Denken verleitet, das Sein dieses „Selbst" in sich „selbst" abzuschließen.

g) Das Transzendental-Existenziale in der aufgebrochenen Differenz

Was besagt dieser Wandel im Blick auf den Begriff der Existenz? Nun müssen wir bedenken, daß wir bis jetzt noch nicht den vollen Begriff der „Existenz", d.h. besser: die volle Dimension dessen, was unter dem Titel Existenz gedacht werden soll, durchfragt haben. Das Ekstatische der Zeitlichkeit von „Sein und Zeit" ist ein wesentlicher Bereich der „Existenz". Wir haben aber bis jetzt die Zeitlichkeit ausgeklammert, weil jede Überhöhung und Überformung des Daseins durch konstitutiv mächtigere Weisen des Seins sinnlos ist, solange die tragenden „Fundamente" des Daseins selbst nicht entsprechend gelegt sind.

---

41 WM 35.

42 Ebd.

43 Ebd. – „Was ist Metaphysik?" gebraucht bereits das Wort „Selbst" nicht mehr in einem bestimmenden Sinne. Vgl. auch dazu das in der Einleitung zu WM (1949) Erläuterte (S. 16).

„Existenz“ besagt „Seinsweise“, „Seinsverhältnis“ (als Verhältnis zu „seinem“ Sein) und „Wesen“. In der Erfahrung der Angst ist nun jede „Selbständigkeit“ eines Subjekts in ihrer Ohnmacht offenbar geworden. Deswegen wird die „Existenz“, sofern sie noch an die Analyse der Subjektivität erinnert, nun vollends „aufgebrochen“ und ganz in den fundamentalontologischen Grundbezug hineingenommen. Das Ekstatische der Existenz besteht nun in dem Hineinsehen und in der Hineingehaltenheit in das Nichts, d.h. in die Offenbarkeit des Seins. Die „Ekstasis“ der jetzigen „Existenz“ ist also weder eine durch „Re-flexion“ gewonnene Innenwendung zu dem an sich schon vorhandenen Absoluten (Plotin), noch ist sie die Ekstase Schellings im Sinne des selbsterrungenen Anschauens. Sie ist keine unmittelbare, d.h. selbst hervorgebrachte Erfahrung.

Das Wort „Existenz“ und auch die Begriffe „existenzial“, „Transzendenz“, „transzendental“ verschwinden nun. Bereits in „Was heißt Metaphysik?“ taucht der Begriff „Existenz“ bzw. „existenzial“ nicht mehr auf. Warum nicht mehr? Die transzendentale Explikation des Daseins hatte den Sinn von Sein zu erfahren gesucht, indem sie das im Dasein beschlossene Seinsverständnis sich unterstellte und aus dieser „Hypothese“ das Sein des Daseins als eine Möglichkeit des Daseins selbst entwickelte. Nachdem aber in der Revision der leitenden Grundbegriffe von „Sein und Zeit“ das „Transzendentale“ zusehends mehr in den Bereich der Transzendenz eingeschwungen war, wurde die Angewiesenheit des Daseins auf Sein zum vorherrschenden Element. „Existenz“ als das „Wesen“ des Daseins läßt sich nun nicht mehr ohne weiteres deuten als das Sich-Verstehen in Möglichkeiten *seiner selbst* – denn woher *ist* Da-sein in diesen Möglichkeiten? So geschieht in der Erfahrung der Angst ein entscheidender „Ausgleich“: alles, was das Dasein sich „transzendental-existenzial“ unterstellt hatte und in dieser „Hypothesis“ sogar seine Vor-läufigkeit „vergessen“ hatte, wird nun überhaupt erst einmal offenbar als „Vermögen“ und „Mitgift“ des Seins *für* das Dasein. Das Dasein hatte sich in der transzendentalen Hypothesis *Seins*verständnis als eigenen, irgendwie doch seienden Besitz anheimgegeben. Nun wird aber offenbar, daß das Dasein überhaupt nichts – *ist* ohne die vorherige Ermöglichung durch das *schlechthin Andere* des Nichts. Je intensiver vorher die transzendental-existenziale Hypothesis sich selbst in ihrer Seinsverfassung die Idee von Sein überhaupt zu eigen machte, desto inniger erweist sich in der Erfahrung der Ohnmacht die Angewiesenheit auf dieses Sein. Das „Transzendentale“ bricht nun wirklich durch in seinem echten Doppelsinn: Dasein muß sich selbst dem fundamentalontologischen Grundgeschehen unterstellen und aus diesem Enthüllungsgeschehen heraus sich in seinem Sein erfahren. Jetzt gibt es dann auch nicht mehr die bisher methodisch notwendige „Abstufung“ in dem jeweiligen hypothetischen Vorangehen des fundamentalontologischen Entwurfes, darin das Dasein sich selbst jeweils in einer mächtigeren Weise des Seins einbehalten findet. Diese „Abstufung“ selbst (Sein des Daseins als Sorge – Seinssinn der Sorge) mit ihrem stets notwendigerweise relativ abgeschlossenen „Sein“ und ihrem ruckhaften Über-sich-hinaus-fragen ist nun überhaupt in seiner abgeleiteten Weise zum Vorschein gekommen. Da-sein *ist* nur, weil es in die Offenbarkeit des Nichts hineingehalten ist.

So wird wenigstens andeutungsweise klar, warum die Begriffe „Existenz“ und „transzendental“ verschwinden. Sie verschwinden aber nicht einfach im Sinne des

Beseitigens. Sie werden in dem, was sie bisher *sagen* sollten, in dem neuen Weg der Erfahrung des fundamentalontologischen Zirkels aufgehoben. Auch das Begriffspaar „ontisch-ontologisch“ wird nun nicht mehr angewendet, weil es nur darum geht, das mannigfach zwischen diesen Begriffen schwingende und schwebende Geschehen in Erfahrung bringen zu können. Die Begriffe sind zu „einseitig“, um das hin- und herspielende Ineinander der Differenz noch sagen zu können.

Wir werden noch öfters sehen, wie sich unser „transzendental-hypothetischer Grundcharakter“ des Daseins wandelt. Jetzt soll nur gesagt sein, daß sich die in dem fundamentalontologischen Grundbezug eingewobene Zweiseitigkeit dieses „Grundes“ in dem rückläufig sich erst begründenden Entwurf sich übersetzt in das Geschehen, das zwischen Dasein und Nichts waltet. Wie sieht diese Einheit von Differenz und Identität aus? Was heißt hier Differenz und was heißt Identität? Aber die Angewiesenheit dieses Wesens Dasein auf das Sein ist nicht die Bedürftigkeit eines im Grunde bereits begründeten und konstituierten „Wesens“ auf ein nachträglich herantretendes Konstitutivum, sondern Dasein ist als es selbst in seinem „Wesen“ dieser zwiefältige „Bezug“ selbst. Ihm wollen wir uns zuwenden, so daß wir die eigenartige Weise, wie Identität und Differenz ineinanderscheinen, etwas zu Gesicht bekommen.

h) Das einzigartige Zusammenspiel von Identität und Differenz im Unterschied des Seins vom Seienden und ein Vorspiel zum „Ereignis“

Das Nichts ist die Ermöglichung jeder Offenbarkeit überhaupt. Wir haben jetzt auch das „Wesen“ der ontologischen Differenz etwas näher erfahren können. Es ist in seinem einzigartigen Bezugscharakter nun deutlicher zum Vorschein gekommen. *In* der schlechthinnigen Andersheit ist das Nichts (Sein) zugleich die engste Zusammengehörigkeit, die nur möglich ist, weil nur in dem Überkommen des Nichts das Seiende sich in seinem Sein von ihm selbst her enthüllen kann. Vorher hatten wir zwar auch immer gesagt, das Sein sei kein Seiendes, – aber diese Differenz haben wir uns vorgestellt, d.h. in der Orientierung am Gegenständlichen zu erfassen versucht. Wir haben sie nicht erfahren. Nun haben wir eine tiefere Einigung der Differenz gegenüber der bisherigen Deutung und auch eine einschneidendere Differenz der Zusammengehörigen im Vergleich zur bisherigen Differenz. Alles läuft nun im Denken Martin Heideggers darauf aus, diesen „Bezug“ in seiner Einzigartigkeit näher und deutlicher zum Vorschein zu bringen.

Diese „Transzendenz“ *als* Hineingehaltenheit in das Nichts hatten wir im Anschluß an das Kantbuch in der jeweiligen Interpretation der „Synthesis“ bei Kant, Schelling, Fichte und Hegel gesehen. Wie zeigt sich jetzt diese „Synthesis“? Da wir die letzten Grundlagen dieses Wandels im nächsten Kapitel hervorheben wollen, können wir jetzt nur die erste Vorzeichnung geben. Sie ist aber dennoch sehr wichtig.

Die im synthetischen Urteil a priori vollzogene Synthesis forderte eine vorgängige Einheit des Synthetisierten selbst. Hegel wollte die Einheit von Denken und Sein nur in der Einigung aus der Differenz für sinnvoll halten. Mit dem Sein des Ich geschieht schon die Synthesis selbst, es wird keine vorgegebene Synthesis mehr vorausgesetzt, auf die hin der Zusammenschluß geschieht. Im Geschehen der Synthesis als Aktus der

Spontaneität geschieht überhaupt erst Einheit und Mannigfaltigkeit, Identität und Differenz. Die Identität selbst ist nur in der Vermittlung. Die spekulative Idee ist die ursprüngliche und entspringenlassende Einheit, in der und durch die erst die Differenz von seiendem Ich und seiender Welt aufbricht.

Wir haben schon oben gesehen, wie diese Problematik am Ursprung der „ontologischen Differenz" steht. Das im Grunde naive Mißverständnis Adornos, als ob Heidegger mit dem Wort „Sein" ein metaphysisches Erstes meine im Sinne eines verdinglichten und abgetrennten „Etwas", ist eine solche Fehldeutung, daß jede weitere Auseinandersetzung jetzt wohl überflüssig geworden ist. Auch Liebrucks hat offensichtlich die Ortsbestimmung Heideggers nicht zureichend erfaßt, wenn er bedauert, daß Heidegger den „Widerstreit" der Differenz nicht aufhebe in die Einheit. Vielmehr ist es jetzt bei Heidegger so, daß die Identität immer nur Indentität von Differentem ist. Sie ist überhaupt nur, solange diese Differenz nicht ausgelöscht ist, sondern gewahrt bleibt. Das „Einspielen", das „Ausmessen" und „Austragen" der Dimension der Differenz, die immer auch Identität besagt, muß noch eigens bedacht werden. Es soll vorläufig nur gesagt sein, daß sie weder mit der „Logik" noch mit der „Dialektik" gewahrt werden kann. Das „Zusammengehören" der Differenten darf sich nicht von einem irgendwie logisch oder dialektisch verknüpften Synthetischen her bestimmen, sondern muß in *seinem* Zueinander im Sinne des Zueinander*gehörens* bestimmt werden.

Nun wird man einwenden, daß wir mit dieser Unterscheidung von *Zusammen*gehören und Zusammen*gehören* eine Betonungsverschiedenheit hereinbringen, die erst dem späteren Heidegger angehöre. Der Wortwahl nach ist das freilich wahr. Die zu denkende Sache steht aber auch schon dem Heidegger von „Was ist Metaphysik?" vor Augen. Das ist sogar schon so deutlich der Fall, daß wir in einem Satz bereits das deutliche Vorspiel dessen meinen erkennen zu können, was später in der Schrift „Identität und Differenz" „Ereignis" genannt wird, – das Wort freilich geht in seiner Wahl bis in das Jahr 1935/1936 zurück. Mensch und Sein sind einander übereignet. „Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. er-blicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen ... Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen"[44]. Im Ereignis blickt also z.B. das Denken schon vor auf das Sein. An unserem Beispiel der „Verneinung" heißt das, daß die Offenbarkeit des Nichts schon vor jedem Nicht als der Ursprung der Verneinung ist. Hier heißt es im Kontext: „Wie soll aber ein Verneinbares und Zu-verneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn so*, daß alles Denken als solches auf das Nichts schon vorblickt?* Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und damit das Nichts selbst, der Verborgenheit entnommen ist"[45].

Solche vorausweisenden Andeutungen gehören zu der hohen Mehrdeutigkeit der Vorlesung „Was ist Metaphysik?". Nun beantwortet sich auch deutlicher der früher vom

---

44 ID 28f.

45 WM 36 (Hervorhebung von mir).

Kantbuch-Abschnitt her bekannte Versuch Heideggers, den obersten synthetischen Grundsatz als die volle Wesensbestimmung der Transzendenz zu deuten. Dort wurde gesagt, daß die Schwierigkeit des Satzes in dem „sind zugleich“ liegt. Die beiden Bedingungen – die Möglichkeit der Erfahrung und die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung – kommen nicht einfach nebeneinander und beieinander vor. Wir haben auch gesagt, daß beide Bedingungen nicht identisch im üblichen Wortsinn sind. Heidegger denkt nun die Zusammengehörigkeit von Denken und Sein in dem Wort „Selbigkeit“, „das Selbe“. In immer wieder erneuten Anläufen wird versucht, den Satz des Parmenides von der Selbigkeit von Denken und Sein ursprünglicher zum Sprechen zu bringen. Die Exposition dieser Versuche gehört nicht mehr in den Umkreis dieser Arbeit. Aber der Grund für diese Möglichkeit ist offenbar geworden. Ich möchte nur auf das große und zentrale Kapitel „Sein und Denken“ in der „Einführung in die Metaphysik“ hinweisen. Die Selbigkeit ist das Element, worin die Verschiedenen in ihrem Zusammengehören eigens gedacht werden. Sie werden nicht mehr in einer Synthesis zusammengerechnet oder zusammengesetzt. Die Identität erscheint überhaupt nicht mehr in den Darstellungsweisen und im Horizont von „vorhandenen“ Seienden. Sie ist weder Abtrennung noch Gleichsetzung. Wenn Heidegger sich anschickt, diesen Bezug eigens zu denken, gerät er in eine ungeheure Not des Sprechens und Sagens: die metaphysische Begrifflichkeit versagt hier in einem Bereich, den sie selbst nie eigens bedacht hat.

Es wäre nun reizend, auch die anderen und weiteren Bestimmungen des späteren Heidegger in dieser Antrittsvorlesung zu suchen. Wir wollen das nur noch stichwortartig für einige wesentliche Leitworte durchführen. Insofern das Nichts die Ermöglichung *für* die Offenbarkeit des Seienden (und darin auch das Dasein) ist, deutet es als „Offenbarungsermöglichung“ hin auf den späteren „Brauch“: das Sein „braucht“ den Menschen, d.h. läßt den Menschen in sein Wesen ein, darin er ständig im Anspruch sein Wesen gewahrt bekommt und im Entsprechen dem Sein selbst die Stätte bietet für sein Offenbarwerden. Der Mensch ist[46] der „Platzhalter des Nichts“, d.h. der Mensch hält dem ganz Anderen zu dem Seienden den Ort frei, so daß es in der Offenheit des Seienden überhaupt so etwas wie Sein geben kann. „Der aufbrechende Einbruch verhilft in seiner Weise dem Seienden allererst zu ihm selbst“[47].

Das Nichts ist uns zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? „Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Um so sicherer drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins“[48]. Aber Heidegger sagt auch bereits hier, daß diese „ständige“, wenngleich zweideutige Abkehr vom Nichts in gewissen Grenzen nach dessen eigenstem Sinn“ ist[49]. Warum? Weil das Nichts als

---

46 WM 38.

47 WM 26, vgl. im gleichen Sinne WM 40.

48 WM 35/36.

49 WM 36. – Hier wäre der Gedanke zu entwickeln, den Heidegger später dann eindringlicher in „Vom Wesen der Wahrheit“ entfaltet: Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten das Seiende je enthüllt, entbirgt und sich zu ihm verhält, verbirgt es das Seiende im Ganzen.

Nichten uns gerade an das Seiende verweist. Das Nichts ist als Nichten zwar ständig offenbar, dennoch ist es als solches verdunkelt. Die Angst selbst ist ständig verborgen. „Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen“[50].

i) Der Mensch als „Platzhalter des Nichts“ und als „Hirt des Seins“

Die Angst offenbart in ihrer Seltenheit nochmals den Charakter der Ohnmacht des Daseins. „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt“[51]. Das zeigt auch in gewissen Grenzen die Mächtigkeit des Nichts, das im Sein selbst west[52]: das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen[53]. Der Mensch ist freilich von ihm angerufen, den Ort der Lichtungsmöglichkeit offen zu halten. Das ist aber nur möglich, wenn der Mensch zugleich sein Wesen, der Unheimliche eines Un-zuhause zu sein, bewahrt, d.h. wenn er sich die Weiträumigkeit des Seins immer erst geben läßt, darin er auf das Seiende zugehen kann. Diese Weiträumigkeit kann nur erreicht werden, wenn sie erfahren wird im Nichts, das erst einmal die unmittelbare Macht der andrängenden Seienden bricht. „Der Wahrnis als der Hut des Seins entspricht der Hirt, der mit einer idyllischen Schäferei und Naturmystik so wenig zu tun hat, daß er nur Hirt des Seins werden kann, insofern er der Platzhalter des Nichts bleibt. Beides ist das Selbe“[54]. Insofern der Mensch als Platzhalter des Nichts der offene Ort, die Einbruchstelle für das Walten des Seins ist, das er nur in dieser Ausgesetztheit im Nichts wahrhaft als „Sein“ lassen kann, und in dieser Wahrung der Verwahrer des Seins ist, dem das Geschick des Seins in seinem Entsprechen- und Hörenkönnen übereignet ist, wird hier die in unserem bisherigen Entwurf „transzendental-existenziale“ „Hypothesis“ verwandelt aufbewahrt: der Mensch ist als die Einbruchsstelle und als die Stätte der Lichtung in gewisser Weise der „Unterstand“ des Seins, weil er es hütend in die Acht nehmen muß, weil er es wirksam in das Werk setzen muß und weil er ihm allein ein Verwalter sein kann.

Solchermaßen ereignet sich in der ek-sistenten Freiheit des Da-seins die Verbergung des Seienden im Ganzen. Das Seinlassen verwahrt in diesem Bezug zur Verbergung aber zugleich den Reichtum, den die Verbergung des Verborgenen im Ganzen noch aufspart. „Die Freiheit ist als das Seinlassen des Seienden in sich das entschlossene, d.h. das sich nicht verschließende Verhältnis ... Doch dieses Verhältnis zur Verbergung verbirgt sich dabei selbst, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses (die Verbergung des Verborgenen) den Vorrang läßt und in dieser verschwindet ... Der Mensch hält sich im Gangbaren und Beherrschbaren auch da, wo es das Erste und Letzte gilt“ (WW, 20). Die fest eingewurzelte Vergessenheit des Unterschiedes von Sein und Seiendem in dieser Auslegung ist die „Seinsvergessenheit“. Ihre Interpretation verdiente eine eigene Arbeit.

50 WM 38.

51 WM 38.

52 Vgl. WM 35.

53 Vgl. WM 36.

54 Ho 321.

Aber diese Wesens-Aufgabe kann das Dasein nur übernehmen, wenn es von den unmittelbar ihn andrängenden Seienden, an die es zunächst und zumeist verfällt, loskommt. Das Dasein muß dafür in das Nichts hinausstehen. Und nur deswegen wählt sich die Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ die Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens als Beispiel. Nur dürfen wir das Nichts und seine nichtenden Möglichkeiten nicht mehr in der Perspektive der Verneinung sehen. Das Dasein wird auch in anderen Weisen vom Nichten des Nichts durchschüttert. „Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbietens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens“[55]. Diese wenigen Andeutungen können kaum überschätzt werden in ihrem Gewicht, weil sie einen ganz entscheidenden Wink geben in die tiefere Bedeutung des Nichts. Diese nichtenden Möglichkeiten fordern den Menschen in seinem Sein heraus, in ihnen werden die überschwingenden Möglichkeiten zurückgezwungen auf die im Entzug verbleibenden und andrängenden. In diesen Kräften trägt das Dasein seine Geworfenheit. Zwar kann es das Überwältigende, das oft genug gewalttätig auf ihn hereinbricht, nicht meistern und bewältigen. Aber es muß diese Übermacht austragen und auch da diese Not aushalten, wo es selbst untergeht, wo es aus allem Heimischen herausgesetzt wird, wo ihm das Werk zerbricht und die Hände leer bleiben, wo der Erfolg, die Geltung oder die Bestätigung ausbleiben. Aber ein solches Aushalten, Ertragen und Standhalten in der Not des Überkommenden bedeutet die eigentliche Größe des Menschen, weil sich hier das Seiende im Ganzen in einer Weise eröffnet, die der Mensch in seiner Geschichte zu übernehmen und zu verwalten hat. Wer Heideggers Auslegung des Chorliedes der Antigone „Vielfältig das Unheimliche (to deinon) ...“ in der „Einführung in die Metaphysik“ kennt, weiß ausreichend um die Mächtigkeit und Größe dieses so erblickten Menschenwesens.

Diese Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens sprechen sich aus im Nein und in der Verneinung. „Dadurch verrät sich freilich erst recht die Leere und Weite der Verneinung. Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt“[56]. Warum enthüllt nur die Angst ursprünglich diese Offenbarkeit? Weil das Dasein zuerst aus der gewöhnlichen Sicherheit und durchschnittlichen Verlorenheit an das alltäglich umgebende Seiende herausgerissen und in die Schwebe der Angst gebracht werden muß, worin es sein eigentliches Sein erfährt. „Darin liegt aber: diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten. Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein: am wenigsten durch das ‚ängstliche‘ und unvernehmliche für das ‚Ja Ja‘ und ‚Nein Nein‘ des betriebsamen; am ehesten durch das verhaltene; am sichersten durch das im Grunde verwegene Dasein. Dieses aber geschieht nur aus dem, wofür es sich verschwendet, um so die letzte Größe des Daseins zu bewahren“[57]. Auch hier in unserer Antrittsvorlesung geht es um das

55 WM 37.
56 WM 37.
57 Ebd.

sichere Vollziehen der Grunderfahrung: in gewisser Weise muß die „Subjektivität" selbst noch die „Kehre" vollziehen. Sie tut es in der Sicherheit einer Erfahrung, die ihr aus der höchsten Macht des Daseins zugleich die äußerste Ohnmacht entgegenbringt.

k) Zum Verhältnis von Sein und Nichts

Weil sich ein solches Dasein in seiner Verwegenheit für etwas Wesentliches verschwendet, ist die Angst auch nicht jenes klägliche Ausweichen der Furcht. „Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht – diesseits solcher Gegensätze – im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht"[58].

Das Nichts ist also nicht „negativ". Es kann aber auch nicht einfach umgewendet werden in ein dialektisch Positives. „So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung, daß sich unsere Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt"[59]. Nicht einmal durch eigenen Beschluß können wir uns vor das Nichts bringen. Das Nichts gehört ursprünglich zum Sein des Seienden selbst. „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts"[60], „es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden"[61]. Aber Heideggers Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts läßt sich nicht mehr mit Hegels Kategorien deuten. Zwar sagt Heidegger wiederum in einer topologischen Deutung: „Das reine Sein und das Nichts ist also dasselbe". Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik I. Buch, WW. III, S. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart"[62]. Sein und Nichts verwenden sich füreinander, indem das Nichts noch im Entzug des Seins durch sein „Daß" in das Sein verweist und sich dafür – und für nichts anderes – einsetzt.

Diese Deutung des Nichts ergibt sich konsequent aus dem Durchdenken von „Sein und Zeit", darin die Nichtigkeit des Daseins innerhalb der transzendental-existenzialen Analytik das nichtende Nichts in seiner Weise andeutet. Aber auch nach vorne hin besteht kein Bruch bei allen Unterschieden, die wir finden können. Ich lasse zum Schluß Heidegger selbst sprechen in den Sätzen aus dem Nachwort zur Vorlesung „Was ist Metaphysik?". Hier zeigt sich die innige Verwandtschaft von Sein und Nichts und die aus ihrer Zusammengehörigkeit mögliche und sich einspielende tiefere und ursprünglichere Schau des Wesens des Seins, das nur Sein ist, wenn es für den Menschen ist, und des Menschenwesens, das schon in sich ein Bezug zum Sein ist.

„Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es [dieses Denken] sich im Sein für die Wahrheit des Seins. Dieses Denken antwortet dem

---

58 WM 37.
59 WM 38.
60 WM 35.
61 WM 39.
62 WM 39/40.

Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins .... Wie anders aber fände je ein Menschentum in das ursprüngliche Denken, es sei denn so, daß die Gunst des Seins durch den offenen Bezug zu ihr selbst dem Menschen den Adel der Armut gewährt, in der die Freiheit des Opfers den Schatz ihres Wesens verbirgt? Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden. Sein Vollzug entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschichtliche Mensch handelnd – auch das wesentliche Denken ist ein Handeln – das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt. Diese Inständigkeit ist der Gleichmut, der sich die verborgene Bereitschaft für das abschiedliche Wesen jedes Opfers nicht anfechten läßt. Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in Anspruch nimmt. Deshalb duldet das Opfer keine Berechnung, durch die es jedesmal nur auf einen Nutzen oder eine Nutzlosigkeit verrechnet wird, mögen die Zwecke niedrig gesetzt oder hoch gestellt sein. Solches Verrechnen verunstaltet das Wesen des Opfers. Die Sucht nach Zwecken verwirrt die Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat“[63].

Diese Sätze mögen für sich sprechen. Es kann auch nicht mehr der Versuch gemacht werden, die jeweiligen Verwandlungen zum Entwurf von „Sein und Zeit“ aufzuzeigen. Das muß auch von selbst einleuchtend werden. Übrigens gehört es nicht mehr zum unmittelbaren Thema der Arbeit. Jedesmal wird die dem Dasein unterstellte Weise zu sein im vermittelnden Durchgang durch die Befremdlichkeit des Nichts nun in seiner den Menschen überkommenden Gunst erblickt. Die Stimmung des Daseins ist nur möglich, weil die lautlose Stimme des Seins vorher dem Menschen etwas zugesprochen hat. Nur so kann die Stimmung „entsprechen“. Die auf dem Grunde des Daseins beschlossene „Last“ des Menschen, die in der Stimmung offenbar wird, erweist sich als der Dank des Menschen.

l) Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Jetzt wird auch der Sinn jenes Satzes offenbar, den Heidegger an das Ende des so

63 WM 49/50.

mißverstandenen Büchleins setzt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Die Warumfrage haben wir in „Vom Wesen des Grundes“ verständlich gemacht bekommen. Sie entspringt aus dem *Zusammengehören* der beiden transzendentalen Weisen des Gründens. So hieß es damals schon wörtlich. Es ist ein Überschwung von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden das Warum entspringt. Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Warum ist überall und durchgängig die Herrschaft des Seienden – und nicht vielmehr das Achten auf das Nichts und auf das Sein? Das ist der Sinn von Heideggers Frage. Dieser Sinn – und überhaupt die ganze Frage – ist bereits angedeutet in den Schlußsätzen der Antrittsvorlesung. Es wird nämlich eigens gesagt, daß die Frage „Warum“ von dem Einschwingen eines ursprünglichen Schwebens herrühre. „Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt“[64]. Darin ist nichts gesagt, was nicht in einer gewissen Weise in „Sein und Zeit“ gesagt wurde: das enthüllende Entwerfen des Seienden und die Übernahme der Geworfenheit des Daseins; „zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“[65]

Nur im Durchgang durch die Befremdlichkeit des ganz Anderen wird das Seiende wieder als Wunder offenbar. „Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung – d.h. der Offenbarkeit des Nichts – entspringt das ‚Warum?‘“[66]. Die Angst enthüllt so wenig das nichtige Nichts von trüben Vorstellungen, daß sie gerade das staunende Wunder mit sich bringt. Und nur über solche Fremdheit kann sich das Sein zeigen als das „Unzerstörbare“, weil es zugleich und stets das „ewig Unscheinbare“ bleibt.

---

64 WM 42.

65 Ebd. – Der leibniz’sche Topos der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (vgl. Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison, § 7) ist aus dem Kontext leicht ersichtlich. Dasselbe gilt für Schellings Frage (vgl. Philosophie der Offenbarung, Erste Vorlesung, S.W., Erg,-Band VI in der Ordnung Schröters, S. 7). Vgl. WM 22f. zu Leibniz.

66 WM 41.

ZWEITES KAPITEL

Der Wandel des Denkens vom Vorstellen zum Erfahren in seinem Reichtum und in seiner Gefährdung

In der Grunderfahrung der Angst ist der Unterschied zwischen Sein und Nichts durchgebrochen. Wie schlägt sich dieser Wandel auf das Denken zurück? Wie verhalten sich Erfahrung und Sein selbst? Wie ist die Beziehung des Sein zum Nichts und des Nichts zum Sein? Was heißt „Seins-Geschick", soweit sich das innerhalb unserer Abhandlung noch sagen läßt? Was folgt aus der Kehre für das wissenschaftliche Auffassen des philosophischen Denkens? Läßt sich auch die Umwendung des Nichts in das Sein nicht mehr dialektisch denken? Warum nicht? Wo liegen dann die Unterschiede zu Hegel, wenn man sie in einige wenige hinweisende Worte zusammenzieht? Wie stellt sich das Denken aus der Kehre zur Geschichte des Denkens und zur Metaphysik Wie wird das noch vom Vorstellen herkommende Denken von „Sein und Zeit" freigesetzt für die Erfahrung? Hat damit Heideggers „Freiburger Rektorat" und seine zeitweilige Zuwendung zum „Nationalsozialismus" etwas zu tun? Muß man dieses Denken von diesem Fehler her messen, allein von daher messen?

a) Das „logische" Vorstellen des Nichts und die denkende Erfahrung in der Angst

Wir haben gesehen, daß sich der übermächtige Charakter der herkömmlichen Logik immer wieder einmischt in die Versuche, das Nichts selbst zu erfahren. Was ist das für ein Denken, das das Nichts selbst erfahren – und was ist das für ein Denken, das das Nichts sich nur als „Gegenstand" vorstellen kann?

Das Nichts ist ein Apriori in unserer bisherigen Begrifflichkeit. Dieses „Apriori" ist aber von einer eigenartigen Struktur in der Weise, wie es erkannt wird. Es wird nicht gewonnen, indem das Seiende zu einem Anderen seiner selbst hinübergeht oder transzendental zurücksteigt, um sich dann *von* dem Apriori *her* als dem Erstgegebenen in seinem eigenen Sein zu verstehen. Das Apriori ist das Frühere hinsichtlich dessen, was sich *auf uns zu* zuerst zeigt, was von sich aus zu uns her anwest. Wir haben aber bisher auch entdeckt, daß die anfängliche Mächtigkeit und konstitutive Bedeutsamkeit als *solche in ihrem „Konstituieren"* in der transzendentalen Denkweise sehr schwer aufweisbar ist. Jedes „Voraussetzen" hat durch das „Setzen" sein Vor-ausgesetztes schon entmächtigt und es zu einem von ihm Gesetzten degradiert. Das Voraussetzen muß so sein Konstitutivum setzend vor-stellen. In Wirklichkeit *überkommt* aber dieses „Konstitutivum" das Seiende schon längst, so daß jede „Transzendenz" zu spät kommt. Die Problematik selbst haben wir bisher schon öfters dargelegt. Sie begann bei Husserls Aporien und zog sich bis in die Schwierigkeiten hinein bei Heideggers Entwurf in „Sein und Zeit".

Nachdem wir also nun an die Frage erinnert sind, können wir auch verfolgen, wie „Was ist Metaphysik?" diese Fragen angeht. Diese kleine Vorlesung geht vom hartnäckigsten Vorstellen aus, das es überhaupt gibt, von der Wissenschaft. Immer wieder muß der Gang der Untersuchung sich unterbrechen lassen durch die Fragen des Verstandes, der die Unvernünftigkeit des Unternehmens erweisen möchte. Immer

wieder wird er aber auch von Heidegger gehört. Das Nichts, entsteht es nicht durch Verneinung? Wenn das Nichts aber soll befragt werden können, dann muß es zuvor gegeben sein. Wie finden wir aber das Nichts? Nun kann der Mensch aber überhaupt nur suchen, wenn er das Vorhandensein des Gesuchten schon erblickt hat. Jetzt ist aber das Nichts das Gesuchte. „Gibt es am Ende ein Suchen ohne jene Vorwegnahme, ein *Suchen,* dem ein *reines Finden zugehört?* “[1]

Erfassen kann man das Nichts nie. Nur wenn wir uns inmitten des Seienden befinden und in dieser Weise in unserer Grund-Stimmung offenbar werden, kann sich das Nichts zeigen. Heidegger nennt das eine „Grunderfahrung“[2]. Die Stimmung der Angst erfüllt ihrem eigensten „Enthüllungssinne“[3] nach die Angst und darin das Nichts. In diesem Gestimmtsein werden wir vor das Nichts selbst gebracht. Die Analyse selbst hat uns schon gezeigt, wie diese Erfahrung vor sich geht. Wir haben auch schon verstanden, daß das Nichts nicht „abstrakt“ „neben“ dem Seienden im Ganzen „abgezogen“ ist und dann als „Begriff“ des Nichts selbst gegenwärtig wird. Das Nichts ist nichtend da. Die Nacht selbst, darin uns die Angst angeht, ist der Ort, wo die ursprüngliche *Offenheit* des Seienden *als eines solchen* ersteht, aber diese Offenheit ist nur möglich, weil uns zuvor im Nichts die vorgängige *Ermöglichung* der *Offenbarkeit* von Seiendem überhaupt angegangen hat. Die „Differenz“ ist keine Distinktion unseres Verstandes, die wir selbst unterscheiden, sondern wir stehen schon immer in diesem Unterschied. Wir treffen beim Seienden und auch beim Sein immer schon das je Andere zu ihm an. Das Sein und auch das Seiende erscheinen je schon *aus der Differenz her*. Das Sein west immer schon beim Seienden an, kommt enthüllend bei diesem an, um es in diesem Überkommen überhaupt erst in seiner Wahrheit erscheinen zu lassen. Sein und Seiendes wesen aus diesem aufbrechenden Unterschied, der das Zwischen, worin beide zueinander gehalten sind, erst vergibt und auseinanderhält. Das Sein wird also gedacht aus der Differenz, d.h. es wird *als* das Ereignis gedacht, als der Bereich, in dem sich Sein und Mensch einander in ihrem Wesen erreichen.

Uns gelingt immer nur eine unzureichende Verdeutlichung dieses Sachverhaltes. Um dieses Zusammenspiel eigens zu erfahren, ist ein Sprung nötig, der vom gewöhnlichen Vorstellen wegführt und Einkehr hält in jenem Gehören, das erst das Zueinander zu vergeben hat. Wir haben in der Angst-Erfahrung diese Differenz in ihrer Zusammengehörigkeit selbst miterfahren: Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt – wir schweben. Die Angst bringt das Seiende im Ganzen und uns selbst ins Entgleiten. In dieser Durchschütterung des Daseins geht das reine Da erst auf: in der Schärfe des nichtenden Nichts, das das Seiende im Ganzen abweisend versinken läßt und doch gerade dadurch auf es verweist, offenbart sich das Seiende und auch das Nichts in seiner jeweiligen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere.

Darin erfahren wir also das Nichts. Diese Erfahrung ist eine „apriorische Erfahrung“; nichts kann ihr selbst nochmals vorausliegen, weil alles aus dieser Differenz schon herkommt. Der Weg beginnt nicht bei uns, sondern „im Ausgang vom Nichts“: das Nichts über-kommt uns.

Eine solche „Erfahrung“ ist schwer und sehr mühsam zu Wort zu bringen. Sie wird

---

1 WM 29 (von mir hervorgehoben).
2 WM 30.
3 WM 31.

nicht nur als „gefühlshaft“, „irrational“ und „alogisch“ verschrieen. Höchstens darf sie als „unthematische“, „anteprädikative“, „implizite“ und „vorontologische“ Erfahrung gelten. Die wissenschaftliche Erforschung – und auch die Philosophie ist Wissenschaft – muß gerade im „Vergegenständlichen“ ihre Sicherheit und Allgemeingültigkeit erreichen. Überall wo aber diese wissenschaftliche Behandlungsart mit ihrer Logik auf das „Sein“ und das „Nichts“ stößt, scheitert sie. Sein erweist sich als höchst bestimmtes und völlig Unbestimmtes. Der Logos der „Logik“ treibt sein eigenes Wesen und geht am Denken des Seins vorbei. Die Logik selbst ist auch an den „Sätzen“ als „Aussagen“ orientiert, während wir bereits beim „Satz vom Grund“ sahen, daß jeder solche ontologische „Satz“ eine sehr weite und schwer faßbare Struktur besitzt. Er ist ein „Geschehen“. Schon „Sein und Zeit“ hat die Abkünftigkeit der Aussage gezeigt: Dasein legt sich bereits schon vor jeder Aussage aus. Auch ist die Synthesis-Struktur der Kopula selbstverständlich angesetzt. Die Herrschaft der Logik ruht auf demselben nichtursprünglichen Fundament der antiken Ontologie, der auch die Seinsfrage ihre Einengung verdankt. Der Logos der Logik ist an einer Idee von Sein orientiert, die den Sinn von Sein als Vorhandenheit auslegt. Deswegen mißversteht sie auch die existenzialen und fundamentalontologischen Phänomene: der fundamentalontologische Grundbezug von „Sein“ und „Seiendem“ ist für sie *als* „Zirkel“ einfach ein Widerspruch. Heidegger ist bereits in „Sein und Zeit“ davon überzeugt, daß die herkömmliche Logik weder durch Verbesserungen noch durch Erweiterungen, auch nicht durch Verschmelzungen und „geisteswissenschaftlich“ orientierte Reformen geschmeidiger wird. Das alles steigert nur noch die ontologische Verwirrung[4]. Wir haben ja bereits in der existenzialen Analytik Phänomene zu Gesicht bekommen, die mit den Kategorien der „Logik“ überhaupt nicht mehr verstehbar sind, z.B. die merkwürdige „Allgemeinheit“ des „Man“.

Aber Heideggers Ziel besteht nicht in einer schrankenlosen Destruktion des „Logischen“. Der Logos soll gerade in sein eigenes Wesen kommen. Die innere Zugehörigkeit des Denkens zum Sein ist jedenfalls aus dem, was bisher über das Denken gesagt wurde, nicht zu sehen. Im Gegenteil, die Logik setzt sich eigens ab vom Denken des Seins. Die „Logik“ konnte nur entstehen, nachdem die Scheidung von „Sein und Denken“ bereits geschehen war. So selbstverständlich ist die Ausbildung der Logik überhaupt nicht. Nicht zufällig entsteht diese Formalisierung des Denkens im gleichen Augenblick, als auch das apophantische Element des Denkens verschüttet wird. Logik und Grammatik kommen erst im Hellenismus und vor allem in der Stoa auf. Solange Wahrheit als Erscheinung verstanden wird, ist das Formale noch in das Erscheinen hineingebunden: es bleibt an den zu denkenden Sachverhalt gebunden. Es ist auch nicht uninteressant, daß es vor allem zweisprachige Menschen waren, die auf die Ausbildung der Logik und besonders der Grammatik stießen[5]. Wie immer es sich geschichtlich verhält in diesen noch zum großen Teil verborgenen Ursprüngen, jedenfalls kennen Plato und Aristoteles noch keine explizit durchgebildete Logik. Im

---

4 Vgl. SZ 128.

5 Vgl. dazu die Forschungen von Joh. Lohmann (besonders in Lexis); H. Koller, Das Modell der griechischen Logik, in: Glotta 38 (1959), S. 61-74 (weist vor allem auf die Orientierung am „Kanon“ des Harmonikers hin); ders., Die Anfänge der griechischen Grammatik in: Glotta 37 (1958), S. 5-40, bes. S. 24f. – Auf die Erforschung der aristotelischen Logik und Syllogistik im Zusammenhang mit der Sprache (Kapp, Snell, Patzig, Wieland usf.) habe ich früher schon hingewiesen.

gewissen Sinne sind sie freilich die Gründer der Logik. Aber obwohl z.B. Aristoteles die Syllogistik für die stringenteste Weise der Beweisführung hält, ist es doch auch bezeichnend, daß in seiner Metaphysik kein einziger „Beweis" mit einer formalen und syllogistisch durchgeführten Methode erfolgt. Ich kann hier nicht Heideggers Kampf gegen die „Logik" verfolgen[6]. Vor allem aber ist es unmöglich, das rechte Verständnis des seinsgebundenen Logos zu wiederholen, wie es Heidegger in „Einführung in die Metaphysik", „Was heißt Denken?" und vor allem im großen Logos-Aufsatz der „Vorträge und Aufsätze" versucht. Überhaupt gilt eine wichtige Regel für die Deutung von Heideggers Angriff auf die Logik. Er setzt sie immer in Anführungszeichen. Er meint also eigentlich mehr die unkontrollierten Einwände eines blind schweifenden Verstandes[7], der sich vor der Schwierigkeit der Seinsfrage zurückzieht und sich auf die „Logik" des gesunden Menschenverstandes beruft. Diese „Logik" läßt überhaupt nicht eine Frage nach ihrem eigenen Ursprung aufkommen. Weil sie sich unberechtigt zum universalen Herrschaftsmittel aufspreizt, wird sie von Heidegger „im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens" von selbst aufgelöst. Freilich haben diese Aussagen Heideggers auch ihre Grenzen. Nur ist deutlich zu sehen, wo diese Grenzen liegen. Soweit er sich im fundamentalontologischen Bereich bewegt, ist die Berechtigung seiner Fragen an die Logik völlig im Recht. Die darüber hinausgehenden polemischen Stellen müssen auf ihren jeweiligen Sinn hin besehen werden. Der weitere Verfolg dieser Schwierigkeiten ist Sache einer eigenen Arbeit[8].

b) Das Zusammengehören von Dasein, Sein und Nichts in der Auslegung als dialektische Selbstvermittelung

Jetzt wird man sagen, daß die formale Logik ohnehin durch die spekulative Dialektik und alle Dialektik überwunden sei. Heideggers Denken wird denn auch in verschiedener Weise als „Dialektik" interpretiert. Gerade das Verhältnis von Sein und Nichts, die dialektische Entsprechung von Sein und Nichts und manche anderen Phänomene gelten als „dialektisch". Nun ist es aber auch keine besondere Entdeckung, wenn man dabei beobachtet, daß der jeweils zugrundeliegende Begriff von „Dialektik" sehr dünn ist[9]. So lohnt sich auch eine Auseinandersetzung nicht. Bei den meisten Autoren verbleibt ohnehin alles in einigen wenigen Andeutungen. Dabei wird auch meist Heideggers Polemik gegen die „Logik" falsch verstanden.

---

6 Vgl. Heideggers Stellung zur Logik in SZ 128f., 154-160, KM 66, 67, 68, 85, 107, 133f., 136f., 139, 152 („Kann der Primat der Logik fallen?"), 155, 219, 220, 221; WM 28, 29, 34, 40, 36f.: „Die Idee der ‚Logik' löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens." Vgl. EM z.B. 91ff., 93, 94, 130, 136, 142, 143; WhD bes. S. 99-101 u.ö.

7 Vgl. WM 29 (oben).

8 Ich glaube nicht, daß W. Bröcker in „Heidegger und die Logik", in: Philos. Rundschau 1 (1953-54), S. 47-56 der Frage gerecht wird. Vgl. bes. S. 54/55. Es geht doch gerade um die Herkunft des „Formalen" der Logik. Und diese „Formalität" orientiert sich nur an „Aussageformen". Vgl. z.B. die Einleitung zur „Formalen Logik" von Paul Lorenzen (Sammlung Göschen Band Nr. 1176/1176 a, Berlin 1958), S. 4ff. und vgl. diese Problematik mit Heideggers Ausführungen in „Sein und Zeit".

9 R. Heiss haben wir früher schon zitiert (V, 1, a). Vgl. A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens, in: Zeitschrift für philos. Forschung 5 (1950), S. 547ff., bes. S. 554; J.B. Metz, Heidegger und das Problem der Metaphysik, in: Scholastik 28 (1953), S. 11 Anm. 10. E. Coreth, Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger, in: Scholastik 29 (1954), S. 14; vgl. auch die verschiedenen Veröffentlichungen von J. Hommes, B. Lakebrink usf.

Ich möchte mich dagegen mit einer zentralen Deutung der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ befassen, im Anschluß an welche sich vielleicht Heideggers Verhältnis zur Dialektik in einer ersten und vorläufigen Weise klären läßt. Mit dem vorläufigen Wesen der Dialektik sind wir ja durch die umfangreichen Ausführungen im letzten Kapitel (Plato und Hegel) einigermaßen vertraut. Die zu betrachtende Auslegung der Freiburger Antrittsvorlesung stammt von Walter Schulz.

Schulz versteht Heideggers „Kehre“ aus einer sehr engen Nachbarschaft zum späten Schelling[10]. Das Heideggersche Nichts entspricht dem reinen Daß, vor das die Vernunft nach Schelling angesichts ihres faktischen Seins gerät. Wir überspringen eine Reihe von freilich auffallenden Gemeinsamkeiten und auch die von Schulz herausgearbeiteten Unterschiede[11]. Schulz findet im Begriff des „Nichts“ und des „Daß“ die „vermittelnden Grundbegriffe“, die als ausgezeichnete dialektische Mittel zugleich trennen und verbinden. So weit kann man Schulz in den meisten Interpretationen zustimmen; aber der Vergleich bewegt sich doch auch noch im Groben. Erst wenn diese „dialektische Selbstvermittlung“[12] aus einem größeren Zusammenhang *und* in der einzelnen Begründung gesehen wird, zeigt sich die darin waltende „Dialektik“: Da das Subjekt erkennt, daß es sich nicht zu sich selbst „setzen“ kann, erhebt sich das Subjekt in einer ekstatischen Transzendenz, so daß es das, „dessen es nicht mächtig ist“, was es selbst aber doch ist, „zu Gesicht bekommt: als bloß daseiendes angesichts des alles Denken aufhebenden reinen Daß, als ganz nichtiges angesichts des alles Existieren aufhebenden Nichts“[13]. Aus dieser Transzendenz ist aber das Subjekt immer schon zurückgekehrt: die bloße und reine Nichtigkeit und Unverstehbarkeit ist selbst immer schon genichtet: die Existenz ist schon immer nichtiges *Existieren-können.* Das Subjekt ist Macht *und* Ohnmacht in einer inneren Einheit. Wer aber brachte das Subjekt zurück? Als Subjektivität kann es nicht von einem anderen Seienden zurückgebracht werden, es selbst ist aber auch nicht das zur Rückkehr Bewegende. Wer ist es also? „Es muß ein anderes gewesen sein, kein absolut Anderes, sondern ein *dialektisch* Anderes, ein *relativ* Anderes, das von dem Ausgangssubjekt insofern unterschieden ist, als es nicht von der Nichtung betroffen werden kann, denn nur so kann es die Negation selbst negieren ... da die Existenz nichtig ist und darin ihre Ohnmacht besteht, muß ihr Anderes ohne diese Nichtigkeit sein: das *reine* Sein. *Das Andere ist also das jeweilig Entsprechend-Identische und zugleich Verschiedene des Ausgangssubjektes“*[14]. Für Schulz ist das eine „Selbstbegründung in seinem Anderen“, der Gewinn eines „neuen Selbstverständnisses“. Das macht bereits stutzig. Besteht hier die Rede von einer Selbstbegründung noch mit Recht? Vollzieht die Existenz die Gründung[15]? Kann man hier noch von *Ganzheit* reden? Ist die Existenz nur „Selbstbezug“? Kann man sagen, daß sich das Nichts selbst nichtet[16]? Das Nichts, das sich selbst nichtet, ist das Sein. „An die Stelle des Nichts *muß* das Sein treten, denn nur so können wir den Widerspruch, der zwischen dem Seienden, der Existenz, und dem Nichts besteht, beheben, den

---

10 Ich beziehe mich vor allem auf Schulz’ Schellingbuch, S. 287ff. und auf seinen Heidegger-Aufsatz in der Philos. Rundschau.
11 Vgl. Schelling, S. 287-290.
12 Vgl. Schelling, S. 291.
13 Ebd.
14 Ebd., S. 292.
15 Ebd.
16 Ebd., S. 294.

Widerspruch, der doch faktisch schon immer aufgehoben ist, insofern die Existenz zurückgekehrt *ist.* Erst das Sein entspricht dem Seienden, der Existenz, wobei aber zugleich der notwendige Gegensatz, die Unterschiedenheit bleibt, denn *durch* das *Nichts* wird das Sein vom Seienden *getrennt. So kann am Ende die Existenz erscheinen als das, was sie ist: nichtige Existenz, nichtiges Seiendes in seiner Ganzheit und Einheit"*[17]. Aber dabei sind doch manche bedenkliche Sätze, die man auch beim besten Willen zum angemessenen Verständnis kaum mehr wird zulassen können: „Erst in und durch das vollendete *Seiende* wird das *Sein* zu seinem wahren Wesen befreit, indem ihm der Anschein genommen wird, Seiendes zu sein"[18]. „Jetzt kann es nicht mehr ins Seiende herabsinken, denn die *nichtige Seiendheit,* die Existenz, hält selbst die *absolut sichere* Wächterschaft, in der das Sein in die Ferne entfernt ist, von der es nicht mehr zurückkehren *kann"*[19]. „Das Sein als das Andere der Existenz muß hier *ganz und gar* von der Vermittlungsbewegung der Existenz her verstanden werden"[20]. Es ist noch eine Frage, ob man *„nur* dann ... nicht auf die Idee [kommt], in ihm ein Subjekt zu sehen, das *neben* dem Seienden, der Existenz, steht und mit ihr ein commercium pflegt"[21]. „Sein und Seiendes (Existenz) gehören zusammen: Sein ohne gegensätzlichen Bezug zum Seienden wird selbst zum Seienden, und Seiendes ohne Sein steht in der Gefahr, ganz und gar dem Nichts zu verfallen, Sein und Seiendes gehören zusammen, wie reine Selbstvermittlung und Vernunft – und damit sind wir bei Schelling", – aber nicht bei Heidegger[22]. Warum beachtet Schulz nicht, daß die Analysen der Angst in „Sein und Zeit" und in „Was ist Metaphysik?" unterschieden sind[23]? Warum redet er ohne jedes Bedenken im Zusammenhang von „Was ist Metaphysik?" noch immer von „Existenz" im Sinne einer voll-geendeten Subjektivität? Warum übergeht er die bedeutende Stelle von dem „Nichts" als dem „schlechthin Anderen"? Es ist nicht nur das „Andere seiner selbst", das „dialektisch Andere": es ist nur „selbst" im Unterschied gegen das Andere, ohne daß dieser Unterschied aber auseinanderzufallen braucht in zwei verschiedene seiende Subjekte. Sein und Seiendes gehören für Schulz zusammen im Sinne einer reinen Selbstvermittlung, d.h. der Ausgangspunkt bleibt immer noch eine Metaphysik der Subjektivität: die eigentliche Ohnmacht des Daseins, so wie sie in „Was ist Metaphysik?" wirklich vor Augen steht, bricht doch nicht durch: wie könnte dann das „vollendete *Seiende"* das Sein befreien? Kann man noch auf dem Stand von „Was ist Metaphysik?" sagen, die Existenz sei die *„absolut sichere* Wächterschaft"? Das Nichts ist für Schulz nur der Umschlagsort der *dialektischen* Selbstvermittlung, darin die Negation genichtet wird. Aber das „Nichts" ist mehr als nur „Negation". Hat er nicht die nichtenden Möglichkeiten erblickt, in denen sich das Nichts weit über die Funktion des Nichts, wie er es versteht, ausspricht? Das Nichts trennt nicht bloß das Seiende vom Sein, sondern es verwendet sich selbst für das Sein – was soll denn sonst die Rede von der „hellen Nacht des Nichts der Angst", von der „Ermöglichung der Offenbarkeit"? Schulz' Interpretation bewegt sich in einer eigentümlichen Ferne zu den Texten Heideggers. Es genügt nicht zu sagen, das „Nichts" wäre „außerhalb des Daseins

17 Ebd.
18 Ebd.
19 Ebd.
20 Ebd., S. 295.
21 Ebd.
22 Ebd. (von Schulz hervorgehoben).
23 Vgl. das Ineinander der Analysen auf S. 293 u.ö.

unmöglich", weil es sicher auch nicht „innerhalb des Daseins" ist. Etwas deutlicher kommt Heidegger in dem Heidegger-Aufsatz zu Wort. Die „abweisende Verweisung" versteht Schulz als „dialektische Vermittlung": aus der Negation der unmittelbaren Nähe in die Ferne hinein entsteht durch die Negation dieser Ferne eine *neue* Nähe, in der gleichwohl die Ferne bewahrt ist, denn die nun gewonnene Nähe ist keine unmittelbar selbstverständliche mehr"[24]. Die Grundbewegung einmal zugegeben – aber *wer negiert* denn? Wenn nicht mehr der Geist vermittelt, sondern das *„überkommende* Nichts", ist dann das auf die Subjektivität hin ausgelegte Wort „Vermittlung" noch sinnvoll? Die Wandlung von „Sein" und „Nichts" kann nicht mehr „dialektisch"[25] begriffen werden. Oder was heißt hier „dialektisch"? Ich befürchte, daß die Problematik im Verhältnis des Seins und des Nichts gerade durch dieses „dialektisch" zugedeckt wird.

c) Das Wesende des Seins in einer Interpretation der gegenwendigen Sätze: das Sein west wohl ohne das Seiende – das Sein west nie ohne das Seiende.

Erst in der Deutung der bekannten Änderung von „Was ist Metaphysik?" tauchen noch einige Formulierungen auf, die die Richtung der Schulz'schen Interpretation noch deutlicher aufzeigen[26]. Zwar ist Schulz irgendwie im Recht", wenn er meint, das Sein,

---

24 Über den philos.-geschichtl. Ort Martin Heideggers, S. 81.

25 So ebd., S. 85, 88 Anm. 7, 90, 92, 93 u.ö. – Entsprechend dieser noch sehr stark Heidegger in die Metaphysik zurückinterpretierenden Deutung wird auch das Verhältnis von „Sein und Zeit" zur Kehre nicht mehr ganz befriedigend geklärt. Wenn Schulz sagt, daß das Denken von „Sein und Zeit" von Anfang an auf die Kehre angelegt sei (S. 88 Anm. 7), dann ist das in gewisser Weise richtig. Aber ich möchte doch auch den Unterschied in dieser vielleicht doch ganz anders geplanten Kehre (s. unsere früheren Ausführungen: Sein und Zeit – Zeit und Sein) im Verhältnis zu der wirklich erfolgten Kehre nicht unterschätzen. Die Kehre ist nicht nur die Erfahrung der Ohnmacht der Subjektivität: diese Ohnmacht steht schon viel deutlicher vor dem Beginn von „Sein und Zeit": sonst wäre der fundamentalontologische Grundbezug in unserer Interpretation und die nachher noch zu entwerfende Geschichtlichkeit im Grunde sinnlos. Dennoch bleibt wahr: „Nur die Existenz, die selbst aus der Philosophie der Subjektivität herkommt, vermag diese Philosophie umzukehren"(S. 91), – nur bedeutet schon der Grundentwurf von „Sein und Zeit" den Versuch der Umkehr. Dasein ist nicht mehr Subjektivität. Deswegen kann auch Heidegger mit sehr viel mehr Recht „Sein und Zeit" von der später erfolgten Kehre her auslegen. Man muß eben in „Sein und Zeit" den Entwurf nicht nur in den verengten Analysen sehen, sondern in der grundsätzlichen Aufgabenstellung. Von hier her ist es auch ein bißchen zu überlegen, wenn Schulz meint: „Heidegger reflektiert nicht mehr über diese eigene geschichtliche Bedingtheit [durch die Metaphysik]" (S. 91). Heidegger reflektiert vielleicht nicht mehr über diese – nun doch weniger intensive – Bedingtheit, aber er ist den Weg zu ihrer Überwindung gegangen. Das ist mehr als jede Reflexion „über". Gerade im Abbruch mit der „Reflexion *über"* besteht die Kehre!

26 Leider kann ich hier nicht in eine deutliche und volle Auseinandersetzung mit der Literatur treten. Es können zu dieser Frage nur einige – allerdings, wie ich meine, wesentliche – Andeutungen gemacht werden. Schulz deutet „wohl west das Sein ohne das Seiende": das Sein steht als der mich durchwaltende Sinn nie in meiner Macht. „Es gibt" ihn. „Gerade, um mich mir zu geben, muß – dies ist ja logisch stringent – ‚muß' das Sein ‚ohne mich' wesen." Aber das „ohne mich", meint Schulz, ist eine von mir ausgesagte Aussage meines Bezuges zum Sein; „das Sein west nie ohne das Seiende": Das Sein ist mein Sinn, – mag dieser sich nun als Nichts oder als Sinn zeigen: das Sein west nie abgetrennt für sich, getrennt von mir: ich als Seiendes weiß, daß niemals ein Seiendes ist ohne Sein. Daher ist es auch unmöglich, daß ich diese „Angewiesenheit" des Seins auf mich benutze, um mich seiner zu bemächtigen.

„woraus ich mich vollziehe", könne „nie von mir ins Gegenüber gestellt werden"[27]. Aber muß das Gegenüber denn *gestellt* werden – und muß das Gegenüber ein „Objekt" gegenständlicher Art sein? Heidegger meint das ganz und gar nicht[28]. Wenn Schulz sagt, Sein und Nichts könnten deswegen nicht in der Weise des gegenständlichen Erkennens erfaßt werden, weil „sie mein nicht zu vergegenständlichender Seinssinn sind"[29], so *kann* das richtig sein. Ich meine aber, es wäre besser zu sagen, *weil* das Sein eben es selbst ist und nie und nimmer ein Seiendes. Aber den darauffolgenden Satz kann ich nicht mehr annehmen: „Ich kann also über Sein und Seiendes und ihren Bezug nur vom Seienden, vom Dasein her, *reflektieren,* und diese *Reflexion* ist und vollzieht sich als die jeweilige *Selbsterhellung* des Daseins *von* seinem Sinn her. Der Sinn des ‚nichtigen Daseins' ist das Nichts, der Sinn des „seienden Daseins" das Sein"[30]. Von „Reflexion" kann überhaupt nicht mehr die Rede sein. „Reflexion" – „Selbsterhellung" – „Selbstvermittlung" gehört in einen Bereich, der bereits in „Sein und Zeit" verlassen ist. Deswegen befriedigt auch die Deutung der Änderung zwischen der vierten und fünften Auflage vom „Nachwort" nicht mehr. Die vierte Auflage lautete, „daß das Sein *wohl* west ohne das Seiende". Die fünfte Auflage setzte an diese Stelle: „daß das Sein *nie* west ohne das Seiende"[31]. Es ist nicht so, daß beide Sätze einfach verschiedene Aussagen sind über mein „Selbstverständnis", besser noch im Sinne von Walter Schulz: meines Selbstverständnisses. In diesem Sinne hat Karl Löwith Schulz' Auslegung mit Recht kritisiert. Ich stimme dem voll und ganz zu[32].

Nicht *ich* gebe *mich mir.* Schulz übersieht doch ein Stück weit, wie sehr das Sein nicht *bloß „reine Bedingung"* ist, sondern eine echte „Übereignung"[33]. Im Grunde sieht Schulz zwischen den beiden Deutungen überhaupt keinen Unterschied. Das ist zwar insofern richtig, als sich die beiden Sätze nicht widersprechen, wie Löwith eigentlich doch wohl meint. Aber Löwith hat recht, daß das Skandalon der Änderung doch größer ist. Was soll hier unterschieden und doch gemeinsam sein? Ich möchte manche Aspekte von Löwith, Schulz und besonders Müller in dieser Deutung nicht leugnen, aber doch auch *einen* Zug hinzufügen; „wohl west das Sein ohne das Seiende" (1943): diese Deutung ist noch ganz aus der Erfahrung des Nichts als des Nicht des Seienden gesprochen: das Nichts ist insofern das vom Seienden her erfahrene Sein, das gegen jedes Seiende *und auch* gegen jede Seiendheit unterschieden ist. Die „Kehre" selbst ist zunächst ganz und gar dem Unterschied zugewandt, ohne daß das Sein vom Seienden losgetrennt sein müßte. Gerade die äußerste Befremdlichkeit des schlechthin Anderen (vgl. unsere obigen Interpretationen) läßt ja staunend erblicken: – *daß* Seiendes *ist.* Also schon das Nichts ist in seinem abweisenden Verweisen und als Ermöglichung der

---

27 Ebd., S. 212.

28 Vgl. z.B. ID 61f.: „Durch den Schritt zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann." Vgl. SG 158: „Das Geschick des Seins ... ist ... als Gegeneinander-über von Sein und Menschenwesen das Geschick selber." Vgl. auch SG 140, VA 250.

29 Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, S. 212.

30 Ebd.

31 Vgl. Max Müller, Existenzphilosophie, S. 45, der als erster diese Stelle behandelte.

32 Vgl. Löwith, Heidegger, S. 40f. Anm. 1. – Falsch dagegen ist Löwiths Meinung, in „Sein und Zeit" gebe es den „einseitig existenzialen Begriff vom Dasein" (S. 41 Anm.).

33 Vgl. die Darstellung Löwiths (bes. Anm. S. 41).

Offenbarkeit *„für* das menschliche Dasein“[34]. Wenn nun die Gefahr eher abgewehrt ist, das Sein als ein Seiendes oder als eine seiende Beschaffenheit zu verstehen, dann muß die eigene Seinsweise dieses „schlechthin Anderen“ neu Problem werden und zum Seienden näher in „Beziehung“ gebracht werden, d.h. es muß auch nach der Kehre als Sein „des“ Seienden verstanden werden. Wie ist es dies? Es ist dieses *als* „Brauch“: das Sein läßt das Seiende in sein Wesen ein, es wahrt das Seiende; das Anwesen bekommt über die griechische „Parousia“ hinaus einen neuen Sinn: an-wesen, d.h. entbergend ankommen, in die Unverborgenheit des Seienden anwähren, das Wesende im Anwesen: das Währende als das Gewährende. Das Sein selbst ist gar nichts anderes als dieses Gewähren. Insofern kann man also sagen: „daß das Sein *nie* west ohne das Seiende“: – auch und gerade dann, wenn das Sein eine gewisse „Unabhängigkeit“ hat. Wir wagen dieses „verhängnisvolle“ Wort, weil es Heidegger auch wagt: „Das Wesen des Menschen ist einzig deshalb in die Gegnet gelassen und demgemäß von der Gegnet gebraucht, weil der Mensch für sich über die Wahrheit nichts vermag und diese unabhängig bleibt von ihm. Die Wahrheit kann nur deshalb unabhängig vom Menschen wesen, weil das Wesen des Menschen als die Gelassenheit zur Gegnet von der Gegnet in die Vergegnis und zur Wahrung der Bedingnis gebraucht wird. Die Unabhängigkeit der Wahrheit *vom* Menschen ist offenkundig doch eine Beziehung *zum* Menschenwesen, welche Beziehung in der Vergegnis des Menschenwesens in die Gegnet ruht“[35]. Heidegger weist im Zusammenhang dieser Sätze eigens darauf hin, daß es diese Beziehung erst zu denken gebe. Der Satz ist wenig später als das Nachwort geschrieben. Es ließe sich leicht zeigen, daß in den Jahren bis 1949 (also bis zur *Veröffentlichung* der Änderung) Heidegger sein Denken gerade *dieser* „Beziehung“ widmet. Mit einem Wort gesagt: die 5. Auflage sagt das Wesende des Seins gemäßer aus, es denkt härter an dem zu denkenden Sachverhalt.

Wenn man hier in der Tat die Schwierigkeiten der Sprache nicht beachtet, versteht man nicht, warum Heidegger so zögernd und so vorsichtig vorwärts geht. Im Grunde steht dieser Satz sogar schon in „Sein und Zeit“. Er heißt dort: „Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins“[36]. Wir haben den Satz bei der Darlegung der „Erschlossenheit überhaupt“ näher gedeutet. Schulz beachtet zu wenig die notwendige Sorgfalt der Sprache Heideggers. Sonst würde er nicht einfach von „Reflexion“ usf. reden[37].

---

34 Vgl. WM 35 u.ö. (von mir hervorgehoben). – Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß dieses „für“ nicht im Sinne eines kantischen Postulates oder eines theologischen „pro me“ gedeutet werden kann. Dieses „für“ bekommt seine ganze Mächtigkeit aus dem abweisenden und verweisenden Nichts.

35 Ge 65f. – Der Begriff der „Gegnet“ ist an die Stelle des „Horizontes“ getreten: das „Horizonthafte“ ist nur die *von uns* im Vor-stellen erblickte und gesetzte „Grenze“. Der „Gesichtskreis“ ist aber selbst ein „Offenes“, das eben uns selbst umgibt. Wir sehen im „Horizont“ nur das „Offene“, soweit wir es von den Gegenständen her erfahren. Das Andere des Horizonts ist die „Gegend“ oder „Gegnet“, die unser Wesen in das „Offene“ vergegnet(vgl. Gelassenheit – das Gespräch besonders). Das sei nur *ein* Beispiel für den Wandel der Begriffe bzw. Worte. Entsprechend steht es mit „Transzendenz“, „Perspektive“ usf. – Zum sachlichen Zusammenhang vgl. auch „Hegel und die Griechen“, S. 55.

36 SZ 227.

37 Vgl. auch noch Schulz’ Deutung der Verbergung als „eine reflexive Bestimmung meiner selbst“; die Verbergung selbst ist aber – nach Schulz – nur das „bezuglos Verborgene“: nur so kann es mich tragen und durchwalten. Den Einklang des *„reflexiv* ... meiner selbst“ und des *„bezuglos*

d) Sein als das un-vermittelt Vermittelnde

Das „dialektisch Andere“ dagegen gefährdet gerade das Wesende des Seins, weil es das *freie* Gegenüber des Denkens und des Seins „logisch stringent“ zusammenkoppelt in eine Synthesis, aber das Zusammengehören nicht aus dem „Gehören“ bestimmt. So kommen wir wieder zurück zu unserer „Dialektik“ im Verhältnis des Seins und des Nichts. Das Sein ist zwar das Offene, das alle Bezüge zwischen dem Wirklichen vermittelt. „Das Offene selbst jedoch, das allem Zu- und Miteinander erst den Bereich gibt, darin sie sich gehören, entstammt keiner Vermittlung. Das Offene selbst ist das Unmittelbare. Kein Mittelbares, es sei ein Gott oder ein Mensch, vermag deshalb je das Unmittelbare unmittelbar zu erreichen ... Das Unmittelbare ist selbst nie ein Mittelbares, wohl dagegen ist das Unmittelbare, streng genommen, die Vermittlung, d.h. die Mittelbarkeit des Mittelbaren, weil sie dieses in seinem Wesen ermöglicht“[38]. Bei Heidegger bleibt bei aller Vermittlung ein Unmittelbares unmittelbar: es bleibt eine nicht aufzuhebende „Geschichtlichkeit“ und „geschickliche“ Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit ergibt sich im Entsprechen auf die Stimme des Zuspruchs. Die Stimme des Seins be-stimmt im Zuspruch unser Entsprechen. Das „Sein“ selbst kann nicht wieder begründet werden. Sein „west“ als Grund. Deswegen hat es selber keinen Grund. Das Sein wird jetzt nicht *überstiegen* auf ein Unendliches hin: durch die Erfahrung des Seins als des Nichts ist jeder Weg dazu abgeschnitten. Das Abschneiden schneidet aber nicht nur die Frage ab nach einem höchsten Seienden, sondern bringt das Sein erst in sein Wesen als die alles vermittelnde Offenbarkeit, als den Sinn, als die Wahrheit, daraus jedes Seiende seine Unverborgenheit gewinnt. Auch Gott kommt „über“ das Sein, wenn er kommt.

Dem Menschen bleibt nur das Sichsammeln und Hören auf den Anspruch und Zuspruch, auf daß er das Sein in seinem Wesen einlasse. Der Zuspruch ruft uns in unser Wesen vor und hält uns in diesem. An uns liegt es, daß wir den Zuspruch bewahren, d.h. im Gedächtnis behalten, d.h. denken. Jedes „Geschick“ als das eigentlich Geschichtliche ereignet sich aus dem Gewähren. „Denn dieses trägt dem Menschen erst jenen Anteil am Entbergen zu, den das Ereignis der Entbergung braucht“[39]. Niemals kann die Freiheit in Gegensatz zum Geschick gebracht werden, wie das so oft geschieht. Das ist ein Zeichen, daß man grundsätzlich vom ganzen Heidegger überhaupt nichts verstanden hat. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d.h. des Entborgenen. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes. Das Geschick ist weder Prozeß noch Zwang.

Das im Geschick einbrechende Sein ist das Un-vermittelte als das Unmittelbare und als das Jähe und Plötzliche; dieses widerspricht nicht dem Steten und dem Ausdauernden. Denn dieses Jähe und Plötzliche kommt nur aus dem Entsprechen des Menschen dem Anspruch des Seins gegenüber. „Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer

---

Verborgenen“ denkt Schulz aber nicht *als* Einheit. Es bleibt bei einer „dialektischen“ Paradoxie. Diese Einigung *kann* auch nicht mehr gedacht werden, solange die Deutung bedenkenlos mit dem Begriff „reflexiv“ arbeitet.

38 EH 59 und 60.

39 VA 40.

Selben verbirgt es seinen Segen“[40]. „Ausgedauert wird das je schon Währende. Im Plötzlichen aber wird das schon Währende, bislang jedoch Verborgene erst gewährt und sichtbar. Doch gestehen wir es ruhig ein: Wir gelangen niemals in die Nähe der aus dem Blick auf das Seinsgeschick zu denkenden Geschichtlichkeit, solange wir im Netz der Vorstellungen hängen bleiben, die sich alle und unversehens auf die Unterscheidung des Absoluten und Relativen zurückretten, ohne diese Unterscheidung jemals zureichend von dorther zu bestimmen, von woher sie allein bestimmbar, und d.h. eingrenzbar bleibt“[41]. Sein besagt so jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschickes etwas anderes. „Gleichwohl waltet im Ganzen des Seinsgeschickes etwas Selbiges, was sich allerdings nicht durch einen allgemeinen Begriff vorstellen oder als ein roter Faden aus dem vielfältigen Geschichtsgang herausziehen läßt“[42]. Es gibt die „rätselhaftige Stetigkeit“, „die sich jeweils in das Jähe des eigentlich Geschichtlichen bricht und versammelt“[43]. „Das immer Selbe befremdet und löst“[44]. Sein ist in einem hohen Sinn das Bleibende.

Aber die Verhärtung der Reflexion und des Willens zur Macht ist nie fähig, sich dem Geschick in einer ent-sprechenden Weise auszusetzen. Die totale Reflexion hat schon von Anfang an den Bereich überspielt, von woher ihr das Geschick Sein und Grund zuspielen könnte. Dennoch ist diesem „Überspielen“ etwas näher nachzugehen.

e) Das Sein selbst als das Wesen der Erfahrung und das Verhältnis der denkenden Erfahrung zur Wissenschaft

In dieser Beanspruchung, in der sich uns Sein zuschickt, muß der Mensch bewandert bleiben. Der Anspruch des Seins räumt den Menschen erst in sein Wesen ein. Nichts anderes ist nun das *Wesen* der Erfahrung: die Weite und Tiefe dieses in sich schwingenden Bezugs auszustehen; sie ausstehen, indem das Dasein sich in das „Da“ des Seins verwandeln läßt, in dieser Ausgesetztheit sich hörend in ein Entsprechen bringen, um im Einlassen und Überkommen der Lichtung des Seins dieses „Währende“ und „Gewährende“ selbst zu verwahren. Jetzt erst kommt der eigentlich fundamentalontologische Sinn der „Erfahrung“ zu Wort: wir kennen diesen Begriff schon von Schellings „unmittelbarer Erfahrung“ und auch von Hegels „Erfahrung des Bewußtseins“, schließlich den Begriff der „Erfahrung“ aus dem Kantbuch, um nur an den letzteren deutlicher zu erinnern: das ist die endliche, anschauend hinnehmende Erkenntnis, ist „Transzendenz“. Nachdem sich die „Transzendenz“ gewandelt hat, zeigt sich auch das Wesen der Erfahrung nicht mehr aus einem not-wendigen, d.h. die Bedürftigkeit des Subjektes von ihm selbst her wendenden, transzendentalen Gegenstehenlassen. Die Möglichkeit der Erfahrung wird nicht mehr gesucht in einer phänomenologischen Analyse der endlichen Subjektivität. Sein als An-wesen ermöglicht die endliche Erfahrung im Wesen: das Wesende dieses Wesens ist das Gewähren, das den Menschen darin währen läßt, der Gebrauchte zu sein zur Wahrung des Wesens der Wahrheit, indem er den Anteil am Entbergen schicklich und „fügsam“

---

40 Feldweg, S. 4.
41 SG 160.
42 SG 110.
43 SG 160.
44 Feldweg, S. 6f.

übernimmt[45]. Wesen ist nicht mehr der „Grund der Möglichkeit", nicht mehr essentia als oberste Gattung. So verstehen wir auch jenen späten Satz, der dieses *Wesen* der Erfahrung sagt: „Mit etwas eine Erfahrung machen, heißt, daß jenes, wohin wir unterwegs gelangen, um es zu erlangen, uns selber belangt, uns trifft und beansprucht, insofern es uns zu sich verwandelt"[46].

Das Wesen der Erfahrung nimmt uns hinein in den Bereich, darin wir dem Geschick ausgesetzt sind. In diesem Bereich hört die „Wissenschaftlichkeit" des Denkens und des Philosophierens auf. Warum? Was heißt hier Wissenschaft? Wissenschaft heißt hier m.E. das Verlangen, das Gesehene und Erblickte beliebig, zu jeder Zeit, gesichert, allgemeingültig, intersubjektiv kontrollierbar, „exakt" und „systematisch" vorzulegen. Aber das Denken aus dem Geschick des Seins ist damit überfordert. Zwar denkt es „streng", weil es am Wind der Sache bleibt, d.h. im Entsprechen des Seins, aber es denkt nicht „exakt". Das Denken hat „seine" Zeit: „Im Unterschied zu einem stetigen Fortgang, auf dem wir unvermerkt von einem zum anderen gelangen und alles sich gleich bleibt, bringt uns der Sprung jäh dorthin, wo alles anders ist, so, daß es uns befremdet. Das Jähe, das Gähe, ist das plötzlich steil Abfallende oder Ansteigende ... Die Sache des Denkens ist nie anders als bestürzend. Sie ist um so bestürzender, je vorurteilsfreier wir uns hinhalten. Dazu bedarf es der Bereitwilligkeit zum Hören. Sie läßt uns über die Zäune des gewohnten Meinens hinweg und in freieres Gelände kommen"[47]. Die einzige „Sicherung" bleibt, jederzeit auf der Hut zu sein und das Jeweilige wachsam auszutragen. Das „Systematische" dieses Denkens bestimmt sich daraus, das „Gefüge", darin sich die ineinanderspielenden Dimensionen des Geschicks einfügen, in die Acht zu bekommen und ankommen zu lassen. Ist ein solches Denken „allgemeingültig" und „verbindlich"? Wer wird das leugnen, wenn darin das Wesen des Menschen zum Vorschein kommt? Aber das heißt nicht, daß die Bedeutsamkeit dessen, was hier gedacht wird, „andemonstriert" werden kann. „Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches"[48]. Wann geschieht dieser „Bruch" mit der „wissenschaftlichen" Auffassung des „Denkens"? Er geschieht bereits in „Was ist Metaphysik?", wo es heißt: „Die Philosophie kann nie am Maßstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden"[49].

f) Der Weg der Erfahrung und die Methode der Vernunft

Woran richtet sich dann aber das Denken aus? Hat es keine „Methode" mehr? Das Denken als Erfahren hat sein Wesen darin, daß es in dem bleibt, von dem es angesprochen wird. Das Denken muß unterwegs bleiben. Nur durch den Gang auf einem Weg kann es etwas erlangen. „Erfahrung ist der Gang auf einem Weg"[50]. Das Denken verwandelt sich von dem Hantieren und Gebrauchen einer „Methode" in eine Wanderung, die Schritt für Schritt vorwärts und zurück geht. Für Hegel ist die dialektische Methode die „Seele des Seins", wie wir oben sahen. „Das Bleibende im

---

45 Der Wandel des „Wesens" zeigt sich besonders in WW 20, 26, EM 11f., 13, 47 u.ö., VA 37-41, SF 35 u.ö.

46 US 177.

47 WhD 48.

48 ID 10.

49 WM 41.

50 US 170.

Denken ist der Weg“[51]. Unterwegs sein ist: auf einer Fahrt sein. Wer auf der Fahrt ist, muß auf einem Weg bleiben. Er kennt den Weg meist noch nicht. „Sich in das Er-fahren schicken heißt: lernen“[52]. Um auf den Weg des Denkens als Erfahren zu bringen, muß Heidegger lästige Umwege und Aushilfen benützen: oft versucht ein immer enger werdendes Einkreisen, den Einsprung in den zu denkenden Bereich zu ermöglichen. Am Ende ist dann nur ein „Sprung“ möglich. Aber damit ist keine Vollendung erreicht. Das Denken *bleibt* unterwegs. Der Weg ist keine festgefahrene Fahrstraße, er ist überhaupt nicht irgendwie und irgendwo vorhanden. „Erst und nur das Gehen, hier das denkende Fragen, ist die Be-wegung. Sie ist das Aufkommenlassen des Weges. Dieser Charakter des Denkweges gehört zur Vor-läufigkeit des Denkens, die ihrerseits in einer rätselvollen Einsamkeit beruht“[53]. Jetzt wird auch deutlich, warum das Denken seine Ansprüche auf ein „Heilswissen“ und auf eine „verbindliche Lehre“ des Geistes verabschiedet hat. Es bleibt nur das schickliche Hören, nicht aber „die unwiderstehliche Macht einer unvergänglichen Vernunft und ihrer Prinzipien“.

Jede Methode ist diesem Weg gegenüber ein „Meth-odos“ , ein Nach-Weg. Die Wissenschaft und auch die philosophische Methode ist schon längst von dem angesprochen, ins Wesen gesetzt, was es nachher im begründenden und experimentierenden Verhalten angeht. Das Sein zeigt sich dann nur noch als Seiendes, als seiende Beschaffenheit oder als seienderes-seiendstes Wesen Solches „Wissen“ gelangt nie mehr auf den ursprünglichen Weg, darin sich das Zueinander von Denken und Sein ereignet. Das wissenschaftliche Rechnen und Berechnen bringt nicht mehr die „Gelassenheit“ auf, in die das Denken erst gestimmt werden muß, wenn es dem Sein entgegendenken möchte. Die Erörterung des Weges ist also keine poetische Zwischenphase, keine seichte „Methoden-Überlegung“. Was wir über den Weg sagen, ist im wahren Sinne eine Er-örterung: sie gilt dem wesentlichen „Ort“ Martin Heideggers im Denken.

Die zu denkende Sache und der Weg gehören zusammen. „Je näher wir der Sache kommen, um so be-deutender wird der Weg“[54].

g) Das Nichtende im Wesen der Erfahrung und die mannigfache Verbergung der Wahrheit des Seins

Aber dieser Weg ist keine schnurgerade in die Gegend gezogene Bahn, auf der es nur ein einspuriges Geradeaus-Fahren gibt. Auf einem Weg „macht“ man etwas „durch“ – und oft auch etwas „mit“. Der Weg ist immer schon die Möglichkeit von Weg, Unweg und Abweg. Aber diese Wegkreuzung kann nicht durch einen einzigen Entscheid hinter uns gelassen werden. „Die Wegkreuzung geht unterwegs und jeden Augenblick mit“[55]. Wir müßten hier Heideggers Auslegung des Dreiweges zwischen „Sein“, „Schein“ und „Nichts“ aus dem Buch „Einführung in die Metaphysik“ kennen, um zu sehen, was damit alles gemeint ist. Hier verwandelt sich die „Distinktion“ in das Wahren des wahren „Unterschiedes“, darin das Wesen des Menschen schwingt.

---

51 US 99.
52 US 224.
53 WhD 164.
54 SG 94.
55 WhD 108.

Der Weg ist in dieser Weise mühselig, anstrengend, weil es die Not dessen, was auf den Menschen einbricht, auszuhalten gilt. Hier zeigt sich die Verwandlung des platonischen „Ponos", der die Dialektik des „Staats" leitet und ermöglicht, Hegels „Anstrengung des Begriffs" und der „Geduld", für Hegel „ein Haupterfordernis des Philosophierens"[56]. Das alles zeigt sich auch schon in der „Methode". Es muß auch so sein, wenn die Methode als Nach-Weg im Weg beruht. Wir selbst hatten in dem Doppelsinn des „Hypothetischen" und in dem hypothetischen „Versuchen" solche Momente entdeckt: der in sich verweisende Doppelsinn des Hypothetischen kündigte das achtsame, bereite, offene Hören auf das Geschick an. Denn nur in einer solchen „Unterstellung" kann sich der Mensch in einer wahren Weise dem Sein „unterstellen". Das Experimentierende und Versuchende der Methode zeigt sich als „Erfahrung". Die Vorläufigkeit ist als Vor-läufigkeit, die sich rückwärts laufend erst begründet, das Auf- und Abgehen auf dem Weg. Er behält nur seine Richtung, wenn er als ganzer da ist. „Das Gebaute bleibt nicht zurück und liegen, sondern es wird in den folgenden Schritt eingebaut und diesem vorgebaut"[57].

Der rückläufig sich begründende Entwurf ist das Gegeneinanderüber, darin sich Denken und Sein erst in ihrem Eigenen finden, wenn sie sich aus dem Er-eignis auseinanderhalten.

Unser „Experimentieren" mit der „transzendental-hypothetischen" Methode kam in eine Krise.- Das transzendentale Denken konnte überhaupt nicht in seiner Vorläufigkeit bleiben. So gewinnt dieses Experiment auch einen „negativen" Zug: man weiß nicht in einer vorgängigen Allgemeinheit um das zu Erfahrende[58]. Über das Zustandekommen dieser Erfahrung ist eigentlich niemand mehr Herr. Die Erfahrung ist ja auch im wissenschaftlichen Bereich nicht die bruchlose Sammlung von sich gleichbleibenden Allgemeinheiten. Es muß entschematisiert, widerlegt, enttypisiert werden, neue Horizonte aufgebaut werden usf. Wenn wir eine Erfahrung machen, dann sagen wir damit, daß wir bisher die Dinge nicht richtig gesehen haben. „Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlichen produktiven Sinn. Sie ist nicht einfach eine Täuschung, die durchschaut wird und insofern eine Berichtigung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erworben wird. Es kann also nicht ein beliebig aufgelesener Gegenstand sein, an dem man eine Erfahrung macht, sondern es muß so sein, daß man an ihm ein besseres Wissen nicht nur über ihn, sondern über das, was man vorher zu wissen meint, also über ein Allgemeines gewinnt. Die Negation, kraft deren sie das leistet, ist eine bestimmte Negation"[59]. Auch wir haben das erfahren: nur im Durchführen des Experiments – des hypothetisch-transzendental-fundamentalontologi-

---

56 Berliner Schriften, S. 404.

57 WhD 165.

58 Zum Begriff der Erfahrung vgl. nun die sehr guten Darlegungen bei Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 329ff. – Ich möchte nur auf die Interpretation der aristotelischen „Empirie" hinweisen. Dazu vgl. auch G. Picht, Die Erfahrung der Geschichte, S. 8ff. Diese vorliegenden Andeutungen sind ein erster Versuch, in das fundamentalontologische verstandene Wesen der Erfahrung zu gelangen. Insofern möchten sie Gadamers Ausführungen ergänzen und zugleich die eigentlich sinnvolle und m.E. wesentliche Dimension anzeigen, in der eine „Auseinandersetzung" Hegels und Heideggers möglich ist. Ich möchte mir eigens vorbehalten, auf die wenigen Hinweise in diesem „Ausblick" bei günstiger Gelegenheit eingehender zurückzukommen.

59 Gadamer, a.a.O., S. 336.

schen „Zirkels“ – haben wir konkret gesehen, was sich in dieser Durchführung alles ereignen kann. Und nur, weil wir aus diesen „negativen“ Erfahrungen offen bleiben für den weiteren Fortgang der Sache selbst, war ein Verfolgen der inneren Bewegung der Heideggerschen Gedanken möglich.

Solche Erfahrungen macht man auch im Alltag. Durch Schaden wird man klug, sagt man. „Durch Leiden lernen“ (páthei máthos), sagt Aischylos und meint damit etwas mehr[60]: es ist die Einsicht in die Grenzen des menschlichen Seins. Zur Erfahrung gehört wesenmäßig die Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Sonst hätte das Unterwegs-bleiben überhaupt keinen Sinn. Im *Wesen* der Erfahrung spielt deswegen auch das Nichts mit, das entzieht. Führen wir nochmals jene Worte aus der Schrift „Was ist Metaphysik?“ an über die nichtenden Weisen des „Nichts“: „Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbietens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens“[61]. Ist uns jetzt deutlicher geworden, warum das Nichts im Wesen des Seins nichtet? Im Nichts entzieht sich das Sein. Aber es verschwindet nicht. Im Gegenteil: das Nichts verwendet sich für es. Noch im Entzug spricht uns der Anspruch an. Ja, dann spricht er besonders deutlich. Auch der Entzug gewährt. Aber was ist das für ein Entzug?

Das Sein und auch das Nichts in seiner wahren Weise sind uns ohnehin meist entzogen, wie wir früher schon sahen, weil das Nichts, z.B. in der Vergessenheit des alltäglichen Dahinlebens, gar nicht eingelassen wird. Aber wir sagten, daß dies auch in gewisser Weise nach dem Sinn des Nichts selbst sei. Im Verhalten zum Seienden im Ganzen, das sich nur entbergen kann in der Lichtung, verbirgt sich diese Lichtung auch wieder zugleich, indem „es“ selbst dem nun in die Unverborgenheit hervortretenden Seienden zum Anwesen verhilft und sich in diesem Zum-Vorschein-bringen des Anderen selbst zurückbirgt in das Dunkel. Aber diese Verborgenheit ist nicht nur einfaches Dunkelbleiben. Dieses Dunkel lichtet ja. Es zieht sich selbst zurück und birgt sich in sein geheimes Walten zurück. Wenn wir dieses Sich-Verbergen als Sich-Bergen nicht in Acht nehmen, erblicken wir nur das Seiende in seiner Wahrheit und die Wahrheit des Seienden als einen Zug am Seienden. Der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden entfällt dann. Es herrscht dann die Seinsvergessenheit. Dennoch ist in diesem Verbergen des Seins in der Seinsvergessenheit das Sein nicht nichts geworden: indem es sich heimlich entzieht, birgt es sich zurück in sein Wesen, spart sich auf. Dennoch ist es in diesem Entzug durch die Offenbarung und Lichtung selbst das „Geschick“: es schickt Seiendes in die Wahrheit. Aber es selbst als das Schickende wird nicht eigens bedacht. Dieses Spiel zwischen Entbergen und Verbergen ist das Sein selbst. Immer ist Sein das Bleibende. Gerade im Entzug „bleibt“ es – nur nicht in der Weise eines Vorhandenen.

---

60 Gadamer, a.a.O., S. 339, weist auf dieser Wort hin (vgl. auch die kurze, aber wichtige Bemerkung zu H. Dörries Abhandlung).

61 WM 37.

h) Die abgründig verschiedene Umwendung von Sein und Nichts in Hegels spekulativer Dialektik und in Heideggers endlicher Erfahrung und die daraus folgende Verschiedenheit in der Deutung des „Schmerzes“

In diesem Verbergen, das ein Sich-Bergen ist, zieht sich die gewährende Wahrheit des Seins zurück. Das „Vergessen“ ist die Verbergung des Verborgenen. „Jedes Verborgenbleiben schließt den Bezug auf solches in sich, dem das Verborgene entzogen, aber dadurch in manchen Fällen gerade zugeneigt bleibt“[62]. Die Zuneigung bleibt, ja sie wird in ihrer Möglichkeit größer. Die Wesensmöglichkeit des neuen und wiederholten Aufganges, der jäh einbricht, wird so überhaupt erst verwahrt. Wenn sich dieses Abwenden für längere Zeit festsetzt, dann sprechen wir von einer Verweigerung. Sie ist das Vorenthalten der Gunst des Seins.

Wie aber erweist sich diese Gunst von neuem? Wie *wendet* sich das Nichts, das sich für das Sein verwendet, in das Sein *um?* Es wendet sich jedenfalls nicht *dialektisch* um, wenn wir Dialektik im Sinne Hegels verstehen. Hier scheiden sich Hegel und Heidegger absolut. Die Scheidung ist hauchdünn, aber abgrundtief. Wer den Gedanken Heideggers nicht aufmerksam verfolgt, übersieht diese Kluft. Die Negativität und das Nichts werden nicht mit dem Zauberstab der Vernunft „umgewendet“, die in ihnen ihr eigenes Setzen aufspürt. Hegels „Geduld“ als „Haupterfordernis des Philosophierens“ ist nicht das, was Heidegger unter diesem Wort denken kann. Für Hegel heißt Geduld die Ausdauer, dem Negativen solange ins Antlitz zu schauen, bis es bekennen muß, daß es doch nur ein Moment des Denkens ist. Das Hegelsche „Verweilen“ ist ein Belagern. Die ungeheure Macht des Negativen – die Energie des Denkens – ist die Macht des reinen Ichs. Das „Subjekt“ kehrt das Negative in das Sein um, heißt es wörtlich. Die Aufgabe des Denkens besteht darin, die fix gewordenen Gegensätze aufzuheben und in die Totalität des Systems zu konstruieren. Die Reflexion wendet das Nichts in das Sein. Die Reflexion ist dann konsequent als die Vermittelung das Sein selbst.

Es kann hier unmöglich ausgeführt werden, was das Denken als Dialektik zu leisten vermag. Man wird ihre Fähigkeit nicht unterschätzen dürfen. Wir haben ja im letzten Kapitel eingehend auf diesen Sachverhalt hingewiesen. Jetzt aber soll Heideggers Kritik daran zu Wort kommen.

Bei Heidegger wendet nicht mehr der Verstand oder die Vernunft das Nichts um in das Sein. Der Zauberstab hat im Feuer des Metaphysik-Kritik an wahrhafter Macht eingebüßt. Das von der setzend-verschlingenden Vernunft konstruierte Ganze ist zerbrochen. Der endliche Mensch hat nun wirklich darauf verzichtet, das Ganze zu „überschauen“, „synthetisch“ zusammenzuschließen. Die Erfahrung selbst kann nicht auf einem bestimmten Punkt überwunden werden, wenn das Denken in das absolute Wissen eingerückt ist. Es bleibt gerade als Erfahrung offen für weitere Erfahrungen. Für Hegel ist der Weg der Erfahrung in einem grandiosen Entwurf zu umgreifen. Wir sagen ausdrücklich: der *Weg* der Erfahrung. Die Methode versucht, ihre absolute Herrschaft auch über den Weg zu erhalten. Umwege, Abwege und Richtung des Weges sollen im voraus konstruierbar sein. Das ist der wissenschaftliche Weg zur Wahrheit. „Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das

---

62 VA 265.

Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Mut zur Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag“[63]. Der Satz selbst ersetzt uns viele Seiten langwieriger Erörterungen, wenn wir ihn nur im Lichte des bisher Gesagten lesen.

Für Kierkegaard soll auch nur ein Satz dastehen: Bei der Deutung des Jesus-Wortes, daß der Weg schmal sei zum Leben, sagt der Däne: Nicht der Weg ist das Schwierige, sondern das Schwierige ist der Weg. Für Christus ist offenbar der Weg das Schwierige. Das Schwierige vermißt sich bei Kierkegaard, der Weg zu sein. Der unendliche Wille zwingt das Wunder herbei. Was wäre „dialektische Theologie“, wenn man von hier aus weiterdenken würde?

Die Dialektik ist in ihrem energetischen Fortbewegen die Macht des in seine universale Macht einrückenden Vernunftprinzips. Es ist die Logik, die sich selbst auflöst, weil sie als Logik noch zu ohnmächtig ist. Ihren Zwangscharakter behält sie: sie umgreift und durchgreift jede mögliche Bestimmung. *Alles,* was in dem großen Gespräch von Frage und Antwort, von Zuspruch und Entzug auf dem Weg der Erfahrung sich einstellen kann, ist eingeschmolzen in den dialektischen Prozeß des absolut gewordenen Logos. Der Logos hat gute Arbeit getan. „Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten ... das Resultat ... seiner *ernsthaftesten Arbeit,* sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen“[64]. Die „Mühe“ des Studiums ist getan. Aber die ganze Bewegung ist nur möglich, weil Hegel – denken wir an Plotin – sich auf den Standpunkt eines übermenschlichen Wesens gestellt hat: er denkt die Gedanken Gottes vor der Schöpfung, der Lohn ist die Einsicht und Erkenntnis von der Macht und Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung; der Begriff erkennt denkend die göttliche Notwendigkeit in der Geschichte; nur dieser „göttliche Begriff“ versöhnt wieder den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit: der Begriff ist die Rechtfertigung Gottes in der Welt. Alles, was geschieht, und alles, was jeden Tag geschieht, kommt nicht nur von Gott, sondern ist wesentlich das Werk Gottes selbst. Damit endet die „Philosophie der Weltgeschichte“.

Der Geist ist als Geist verwirklicht. Die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt einmal geschlossen. „Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlossen“,* so heißt es am Ende der „Geschichte der Philosophie“. Der Kampf hört auf.

Heidegger mußte das Erbe dieses Endes übernehmen. Das Denken ist nun nicht mehr ein Monolog, sondern eine Zwiesprache geworden. Es wäre eine neue und große Aufgabe, dieses Aufbewahren der Dialektik bei Heidegger zu verfolgen. Auch er meint, daß das Dasein bei dem Nichts „verweilen“ müsse, um im Verfolgen des entziehenden Wesens den einzigartigen Verweis in das Heile erblicken zu dürfen. Das Geschick selbst bricht dann jäh hinein. Aber es hat eine lange Zeit der Vorbereitung vor sich. Auch hier gibt es den „Schmerz“, den wir bei Hegel darstellten. Der „Schmerz“ reißt auseinander, scheidet, zieht aber dennoch alles auf sich, er ist in sich versammelnd, in sich versammelndes Scheiden: er fügt, er reißt, er hält auseinander und trägt. „Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber“[65].

---

63 Enzyklopädie (Vorrede zur zweiten Auflage), hg. von Nicolin-Pöggeler, S. 3/4.

64 Geschichte der Philos. (Ausgabe Michelet, Berlin 1836, Band XV der Gesamtausgabe), Band III, S. 685.

65 US 27. – Zum Schmerz bei Heidegger vgl. die sehr zerstreuten und auch bisher völlig

Alles ist durchwährt und durchwohnt von Schmerz: der Schmerz ist das Austragen des Ereignisses. Aber wo hat der Schmerz seine Milde? Wie wendet sich der Schmerz? Oder bleibt alles nur „schmerzlich" gut? „Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo wir es nicht vermuten"[66]. Dieser Satz ersetzt ganze Bücher über das Verhältnis Heideggers zu Hegel.

Damit soll es auch sein Bewenden haben mit der Dialektik. Hegel denkt die Dialektik aus dem Wesen der Erfahrung, aber das Wesen der Erfahrung zeigt sich nur im Horizont der absoluten Subjektivität[67]. Am ehesten scheint Heideggers „Spiel" des Geschicks noch auf die platonische Dialektik zurückzuweisen.

i) Die Stimmung des ausfahrenden und des heimgekommenen Denkens

Ein Denken, das sich in solcher Weise dem Sein nähern will, muß behutsam sein. Dem gelichteten Sichverbergen entspricht die Scheu. Die Scheu hält an sich, sie zögert. Aber sie ist nicht einfach schüchtern oder gar feige. „Die Scheu dagegen ist gehalten durch das eindeutig Einzige, wovor sie Scheu ist. Die Scheu wird nicht unsicher und hält doch an sich ... Doch die zögernde Scheu kennt kein Zagen und Verzagen. Ihr Zögern ist die wartende Entschiedenheit zur Geduld. Zögerung der Scheu ist Langmut. Aber die Scheu erschöpft ihr Wissen nicht in solcher Zögerung. Denn in dieser selbst waltet das zugeneigte Hindenken zu dem Gescheuten. Die Scheu ist das an sich haltende, langmütig hinüberstaunende Andenken an Jenes, was nahe bleibt in einer Nähe, die einzig darin aufgeht, ein Fernes in seiner Fülle fern und dadurch für sein zuquellendes Entspringen bereit zu halten. Diese wesenhafte Scheu ist die Stimmung des heimgekommenen *Denkens* an den Ursprung. Die Scheu ist das Wissen, daß der Ursprung sich nicht unmittelbar erfahren läßt ... Die Scheu hemmt nicht. Aber sie legt das Langsame auf den Weg ... Die Scheu bestimmt zum Gang an den Ursprung. Sie ist bestimmender als alle Gewalt"[68]. Sehen wir jetzt den Unterschied zu Hegels „Geduld"? Aber diese Deutung der Scheu weist weiter zurück. „Scheu" (aidoos) ist ein Grundwort griechischen Denkens[69].

---

unberücksichtigten Äußerungen US 27, 45, 169, ED 13, SF 24f., VA 99, VA 128, US 235 (Trauer und Freude sind in ihrer Weise schmerzlich) u.ö. Die rechte Versammlung dieser „topoi" in ihrer Nähe und Abgründigkeit zu Hegel wäre ein lohnendes Ziel einer kleinen, aber sehr erhellenden Arbeit. Vgl. auch Heideggers Hinweise (SF) auf E. Jüngers Arbeit „Der Schmerz". Vgl. auch schon WM 37: „der Schmerz des Versagens".

66 ED 13.

67 Vgl. dazu Heideggers Hegel-Aufsatz in den „Holzwegen", wo die Wahrheit dieser Behauptung eindringlich erwiesen wird, ohne daß Heidegger aber auf *seinen* möglichen Begriff der Erfahrung eingeht. Er vermeidet ja fast ständig diesen „Begriff". *Wir* verwendeten ihn nur in einer – allerdings echten – Verlegenheit, weil das darin zu Denkende am Ende dieser Untersuchung nicht mehr allseitig entwickelt werden kann. Dennoch bietet der „Begriff" durch seine Nähe zu Schelling, Hegel und auch noch zu KM einen guten Leitfaden. Auch für Kant wäre der Bezug eigens herzustellen: Philosophie ist nur möglich innerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung. Aber was ist die Erfahrung? Sie ist nicht nur die wissenschaftliche Erfahrung – und denkt Kant im kategorischen Imperativ und in der „Faktizität des Guten" nicht auch eine „Erfahrung"?

68 EH 124.

69 Vergl. dazu z.B. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1955[3], S. 233, 245. – Bei Heidegger vgl. zur Scheu noch VA 263/264, WM 47, 50. – Vgl. auch SZ 310: „Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen."

Das „entschlossene“ Entwerfen von „Sein und Zeit“, das die ganze Gewalttätigkeit des vereinzelten Daseins in sich hält, ist in die „Langmut“ eingegangen. Gleichwohl bleibt auch diese „Gelassenheit“ entschlossen[70].

Die Dialektik selbst weist jetzt zurück in eine Herkunft, darin das Wesen des Denkens seine eigentliche Maßgabe findet. Jede andere Überwindung der Dialektik bleibt in einer ihrer eigenen Gestalten hängen und fällt zum Moment herab: das „Paradox“ und der „Sprung“ sind beides nur Weisen des unglückseligen Bewußtseins. Dialektik in jeder Weise ist aber getrieben von einer „Ironie“. In ihr schwebt der Denkende über einer Leere, in die er nur deswegen nicht stürzt, weil er sie ständig umkreist in einer unendlichen Negativität. Verzweiflung und Entfremdung – sie sind alles verfestigte Widerspiele zur dialektischen Versöhnung. Wie wäre es, wenn wir diese Phänomene im Lichte Heideggers überdenken würden? Dann würde das so ausnehmend leichte Spiel des Spottes und des Unernstes vieler „Auseinandersetzungen“ eine sehr schwere und notvolle Aufgabe, die noch kaum in Angriff genommen ist.

Die Hegelsche Dialektik steht für Heidegger auf dem Gipfel der Seinsvergessenheit, weil der letzte Rest der Verbergung des Seins schwindet im absoluten Sichselbstwissen des absoluten Geistes. Wenn dann das Denken beginnt, dem Sein entgegenzudenken, dann steht es selbst noch unter dem Geschick der Verweigerung. Das Sein bedroht das Seiende mit seinem Abwesen. Als das Sichverweigernde kommt es über alles her. Wenn es gar in seiner äußersten Gestalt als Nichts durchbricht, dann zeigt sich, daß es mit dem Seienden „nichts“ ist und mit dem Sein auch „nichts“ ist. Das Seiende steht nur noch im Dienst des Willens zur Macht. Aber würde das Sein nicht dem Seienden das Wesen gewähren, dann könnte der Mensch das Seiende auch nicht als Gegenstand vorstellen und für den Gebrauch der Macht bereitstellen. Auch die Verweigerung noch ist ein Sichgewähren des Seins. Die Verweigerung im äußersten Grade versetzt in die Angst vor dem Abgrund, als welcher sich dieses Abwesen dem vorstellenden Denken auftut. Das Nichts selbst ist im „Übergang“ vieldeutig: sofern es nur als das Nicht-Seiende angesehen und erfahren wird, eröffnet es sich nur als die Nichtigkeit; insofern aber das Sein nicht nur „prae-sens“ ist, sondern auch als „ab-sens“ *ist,* verwendet sich das Nichts als eine Weise, wie sich Sein dem Seienden gewährt. Diese Bezüge selbst können hier nicht mehr gefragt werden, weil sie nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung gehören. Die Fragen laufen auf ein aufmerksames und geduldiges Besinnen des Anaximander-Aufsatzes hinaus.

Was damit gesagt werden sollte, ist entscheidend dies: „Sein und Zeit“ und die nachfolgenden Schriften entstammen jenem zwielichtigen Halb-Dunkel, darin die „Vergessenheit“ des Seins selbst waltet in eins mit den ersten Versuchen, dem Sein eigens in seiner Wahrheit nachzudenken. Sofern das frühe Denken Heideggers auf dem gewachsenen Boden der Geschichte des Denkens seine Wurzeln ausgestreckt hat, gehört es in einer notwendigen Weise auch noch dem Bereich an, wovon es im Grunde und eigentlich von Anfang an abspringen möchte. Das Erfahren des Seins *als* des Ereignisses muß selbst erst auf den *Weg* gelangen.

Solange wir nicht sehen, was es bedeutet, daß das Sein und das Nichts herabsinken zu reinen Reflexionsbestimmungen und in diesem Vorgang die Metaphysik sich selbst dialektisch in die Schwebe bringen muß, weil sie jeden „Halt“ verloren hat, verstehen

---

[70] Ge 61 interpretiert denn auch die „Entschlossenheit“ als „das *eigens* übernommene Sichöffnen des Daseins *für* das Offene“.

wir auch nicht, was es heißt, wenn Heidegger die Frage stellt „Was ist Metaphysik?“ Die Metaphysik hat im absoluten Idealismus die mögliche Verborgenheit des Seins in die äußerste Ferne verrückt. Das Sein des Seienden ist aufgesogen und aufgetrunken in die Immanenz der Subjektivität hinein, die immanent bleibt, auch wenn sie im dialektischen Durchsprechen die ganze Welt umspannen will.

Es braucht lange, bis dieser Einsturz offenbar wird. Es ist das Schicksal Nietzsches, die äußerste Not des Seins ausstehen zu müssen im beginnenden „Nihilismus“, den er aber in seinem Denken um so eher verhärtet. Wenn die Reflexion in ihrer totalen Vermittelung verworfen wird, ist noch längst nicht ihr untergründig wirkender Bereich überwunden, von dem sie erst herstammt. Der „Historismus“ ist eine der verborgenen Gestalten dieser halb überwundenen Metaphysik, die nur um so schärfer in das „Metaphysische“ zurückfällt. Aber einmal muß die vollendete Macht der total vermittelnden Reflexion in ihrer schlechten Unendlichkeit offenbar werden. Sie schloß sich in ihrer letzten Wesensnot zum Kreis zusammen. Der Kreis war ein Ausweg, den die absolute Reflexion in der Angst vor ihrem eigenen gefährdeten Wesen schlagen mußte. Nochmals siegte die Macht der Vernunft, die alles Seiende vernehmend vernimmt. In „Was ist Metaphysik?“ bricht die wahre untergründig-latente Angst *auch* dieser Reflexion auf. Der Übergang von der vollendeten Seinsvergessenheit in das Andenken an das Sein kann nicht anders geschehen: das Denken fällt selbst in einen abgrundtiefen Schrecken über das „Ergebnis“ seiner entwurzelten Macht; aber dennoch ist in diesem ersten Gang des abendländischen Denkens das Wesen des Menschen nicht erschöpft. Das Ende der Metaphysik ist nicht das Ende des Denkens. Aber jetzt muß gefragt werden: „Was heißt Denken?“ – „Was befiehlt uns in das Denken?“, „Was heißt uns denken?“ Erst daraus bestimmt sich, was Denken heißt, d.h. ist. Die Angst erhält so selbst seinsgeschichtlichen Sinn. Es ist die äußerste Not der Gründung des Denkens. Das Denken, das aus der Angst der Erfahrung der Seinsvergessenheit erwacht, ist ein sehr behutsames Denken. Es ist anders gestimmt. Zunächst ist es in die Scheu gestimmt.

k) Die Erfahrung der Geschichte, der Rückgang in den Grund der Metaphysik und die recht verstandene Überwindung der Metaphysik

Wie steht es aber mit der Geschichte des Denkens? In welcher Weise sieht sie Heidegger nun? Das Sein schickt sich im Entzug dem Menschen auf eine Weise zu, durch die es seine wesentliche Herkunft hinter der Maske der Vernunft, der Reflexion, der Vermittlung usf. verbirgt. Im Entzug der innigeren Zusammengehörigkeit hinterläßt das Sein verschiedene andere Gestalten, die in ihrer Herkunft unbekannt bleiben. Wenn das Geschick des Seins das denkende Wesen des Menschen in den Anspruch nimmt, dann muß die Geschichte des Denkens im Geschick des Seins beruhen. Auch als geschickhafter Entzug ist das Sein in sich ein Verhältnis zum Wesen des Menschen. „Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen“[71]. Heidegger sagt hier ausdrücklich, daß *alle* Dialektik an diesem Verhältnis scheitert.

Aber dann ist jede Metaphysik einfach in sich als solche ohne Grund, weil sie ihre eigene Wesensherkunft nicht erblickt. Im Entzug, dem sie sich nicht nachziehen läßt,

---

71 WhD 73.

hat die Vergessenheit des Unterschiedes das Verborgene ja nicht als abwesend in seiner Zugehörigkeit zum Sein gedacht, sondern das Verborgene nochmals verborgen, d.h. vergessen. Diese ursprüngliche Wahrheit des Seins ist aber eher als die Wahrheit des Seienden, die erst möglich ist, wenn die Offenbarkeit des Seins das Seiende entbirgt. Aber in diesem überkommenden Entbergen verschließt sich das Sein selbst und verhüllt sich, es zieht sich zurück und wird „von selbst" vergessen, wenn es nicht durch das Andenken des Menschen im Gedächtnis bewahrt wird.

Doch dieses „Versagen" der Metaphysik ist nicht eigentlich ein „Fehler", den es nun zu überwinden gälte. Heideggers Denken setzt sich nun nicht als das vollendete Denken an das Ende, um von hierher alles als Unsinn abzuwerten. Hegel findet die jeweilige Kraft der Denker darin, insofern das von ihnen Gedachte als jeweilige Stufe in das absolute Denken aufgehoben werden kann. Wir haben diese „immanente Kritik" Hegels schon dargestellt. Von seinem vollendeten Standpunkt aus liegt das „Ungesagte" darin, daß ein Sachverhalt noch nicht zur Klarheit der freien Anschauung erhoben ist. Das eigentlich wissenschaftliche Interesse reißt die Schale auf, die das innere Aufstreben noch hindert, um den Tag zu sehen. Auch Heidegger geht in die Kraft des Überlieferten ein. „Allein wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt"[72]. Die Metaphysik fragt nach dem Seienden als Seienden. Aber die Auslegung des Seins, auf die sich die Metaphysik beruft, ist ohne Grund und ohne Boden. Die Metaphysik geht nicht in ihren eigenen Grund zurück. Wenn das Ungedachte den Maßstab abgibt für das Verhältnis des Denkens zum bisherigen Denken, dann heißt das nicht mehr, daß das bis jetzt eben als Ungedachtes unzureichend Gedachte und *noch nicht* Gedachte in eine immer höher steigende Potenzierung hinein überholt wird. Das frühere Denken muß vielmehr freigelassen werden in das, woher jedes Denken herrührt. Das Ungedachte kann nicht in einem Hinausfragen Maßgabe des Denkens werden, sondern in einem „Schritt zurück", darin das Gedachte in sein Ungedachtes zurückgeborgen wird. Die Überwindung der Metaphysik zerstört die Metaphysik nicht. Die überwundene Metaphysik verschwindet nicht. Sie kommt gewandelt zurück. „Die Loslösung duldet jedoch keinen Gewaltstreich, weil die Überlieferung reich an Wahrheit bleibt"[73]. So wird z.B. Nietzsche von Heidegger nicht als literarisches Phänomen behandelt, sondern *zurückgedacht:* die Metaphysik wird auf ihren bisher ungegründeten Grund zurückgeführt und von diesem Ungedachten her in ihr eigene, freilich beschränkte Wahrheit über-liefert. Der „Schritt zurück" weist in den übersprungenen Bereich, worin das Wesen der Wahrheit zu Hause ist. Was ist das Wesende dieser Wahrheit? Ist es nicht ein Vergangenes, was *ungedacht* ist? Wenn aber jedes Denken in sich zugleich ein Bezug zum Sein ist, dann ist dieses Ungedachte selbst kein abzulegendes historisches „Vergangenes" mehr, sondern ist als es selbst aufgespart, in welcher Verbergung es der Metaphysik den Grund verwahrt.

Das Gewesene ist nicht einfach zurückgelassen. Gerade weil das gewesene Denken seinem eigenen Ursprung „entsprungen" ist, weil es von seinem eigentlichen Wesen *fort*gegangen ist, kann das eigentlich „Gewesene", d.h. Wesen Gewährende, nicht in einer historischen Rückwendung irgendwo vorgefunden werden. Es ist kein Vergangenes. Es wartet uns aber noch entgegen. Der Beginn eines Denkens, in dem,

---

72 ID 44.
73 US 202.

wie es sich zeigt, ist nicht der An-fang des Denkens. Der Beginn kann gerade in sein Früheres zurückgeborgen werden. Das Ungedachte ist freilich nicht das, was ein Denker nicht mehr sieht oder übersehen hat. Nur wenn wir die Fügung des Menschenwesens in den Bezug zum Sein als das Er-eignis denken, läßt sich das Sein als Geschichte eingestehen.

Wir sind be-stimmt durch das, was die Überlieferung uns übergibt. Sie kommt immer schon auf uns zu. Sie ist das Kommende. Aber sie ist nur das frei und wahr Kommende, wenn sie als das aufgenommen wird, dem wir ausgeliefert sind und in das wir geschickt sind. Im je entsprechenden Zuhören auf das Sich-uns-Überliefernde über-liefern wir selbst die „Tradition" in ihre eigene Möglichkeit, weil sie erst jetzt nicht mehr als Last und Hemmnis weitergeschleppt wird aus irgendeiner Veranlassung, sondern in ihrer eigenen Kraft zu uns spricht. Das *Un*gedachte ist nur als das Un-*gedachte,* es ist nicht ein Mangel, den das Gedachte irgendwie mit sich herumzieht. Es ist nicht ein irgendwo herumstehendes Lager von noch Ungedachtem. Auch das Un-*gedachte* kann nur in einem geschicklichen Denken hörend erfahren werden. Das Kommende kommt nicht von allein auf uns zu. Dem Kommenden voraus muß noch etwas kommen, das Denken und Sein zu diesem innigeren Zusammengehören erweckt. Dies nennt Heidegger das „Anfängliche". Das Anfängliche bleibt nur das Anfängliche, wenn es jeweils das Anfänglichere ist. Wenn es gelingt, das Gewesene und Kommende immer schicklich im Wesensraum des Selben ursprünglicher zu wiederholen und in seiner jeweiligen quellfrischen Anfänglichkeit zu Wort kommen zu lassen,dann ist die Kunst des Denkens in ihrem Wesen.

Die Geschichte ist kein Gegenstand. Das Wissen läßt sich nicht aus der Wissenschaft gewinnen, wenn es wesentliches Wissen sein soll. Die Zukunft, die der Historie noch offensteht, ist nur die vorgerechnete Zukunft als Verlängerung eines Aktuellen oder als Überdauern eines vergangenen Zustandes. Umstürzlerisch ist ein solches „anfänglicheres Denken auch nur für den, der glaubt, daß das Herkömmliche ohne jegliche Herkunft ist. Das arglose Vertraute und „Natürliche" erscheint als das absolut Gültige. In der Analyse der Historie wird es ohnmächtig immer nur wieder abgeleitet, zergliedert, relativiert und selbst entmächtigt. Die gesprächshafte Entsprechung zur Geschichte ist kein Bruch mit ihr. Sie ist auch keine Verleugnung. Nur solche *Verwandlung* des Überlieferten ist Freiheit. Solche Überlieferung bleibt endlich, d.h. ihr entzieht sich auch Wesentliches. Aber sie bleibt dem Wesen des Menschen treu. Diese Weise der Besinnung mag arm erscheinen im Vergleich zur Fülle der Metaphysik. Der „Schritt zurück" ist aber keine Armseligkeit. Diese wesenhafte Armut ist der Mut zum Einfachen, das nur im Anfänglichen west. Es verspricht erst seinen Lohn, wenn das unerschöpfliche Einfache nicht mehr als das fade Einerlei erscheint, sondern als das unscheinbare, unzugängliche und stets übersprungene noch Einfachere entgegenleuchtet, das nur ein Mögliches ist, wenn wir wartend Ausschau halten innerhalb des Gedachten auf das Ungedachte, das sich im schon Gedachten verbirgt. Es ist ein *noch nicht* Gedachtes, – nicht weil es noch nicht befriedigt, sondern weil wir ihm noch nicht entsprechen und noch nicht in der rechten Be-stimmung ihm Genüge tun.

Auch wenn der Unterschied zu Hegel nicht explizit herausgearbeitet wurde, ist die Differenz sichtbar geworden. Auch wenn wir nicht eigens vom „denkenden Gespräch" redeten, ist es deutlich geworden, daß Heideggers Denken im Rückgang zu den „frühen" Denkern des Griechentums nicht ein romantisches Rückkehren zu den „Vorsokratikern" ist. In diesem Rückgang wird die Metaphysik selbst „wiederholt".

Aber gerade das hohe Denken und das reiche Sich-Einlassen auf das Anfängliche bleibt mit dem Siegel der Endlichkeit geschlagen. Heidegger sagt: „Je denkender, d.h. von seiner Sache beanspruchter ein Denken ist, je maßgebender wird für es das Ungedachte und gar das Undenkbare“[74]. Beim tiefen Schöpfen im dunklen Brunnen fällt ein langer Schatten.

Das Wesen der Metaphysik ist als das Geheimnis der Geschichte des Seins gewahrt. Dieses Aufbewahren im „Schritt zurück“ hat verschiedene Weisen bei Heidegger. Wir haben es früher unter dem Titel der „Destruktion“ gedacht: jenseits der verdeckenden und verstellenden Tendenzen, die wesenhaft zur Überlieferung gehören, und durch diese hindurch sollen die Grunderfahrungen der Ontologie in ihrer Ursprünglichkeit und in ihren leitenden Perspektiven zum Vorschein kommen. Wir haben Beispiele genug verfolgt. Im Grunde ist diese Destruktion insgeheim noch von dem Gedanken beherrscht, in einem solchen Rückgang das Verständnis einer Sache eher und besser in den Griff zu bekommen als die Früheren. Karl Löwith zitiert einen in dieser Hinsicht aufschlußreichen Text aus einer Vorlesung aus dem Jahre 1927: „Wir wollen also nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden, und nur so besitzen wir das Erbe wirklich. Nur dann ist unsere eigene Forschung nicht Flickwerk und kein zufälliges Ändern und Verbessern oder Verschlechtern“[75]. Im Kantbuch heißt es: Jede Grundlegung der Metaphysik ist ein „Raub“: das vergessene Sein muß der Verborgenheit entrissen werden. Grundlegung ist „Wiedererinnerung“. „Echte Erinnerung muß aber jederzeit das Erinnerte verinnerlichen, d.h. es sich mehr und mehr in seiner innersten Möglichkeit wieder entgegenkommen lassen“[76]. Auch „Was ist Metaphysik?“ stellt schon in der Frage „Was ist Metaphysik?“ den ersten Schritt zum Rückgang dar. Wir können jetzt nicht mehr der Frage nachgehen, wie das im einzelnen geschieht; einige Andeutungen sollen aber wenigstens auf den Weg führen: das Denken des Nichts prüft die Metaphysik, wie weit diese selbst das Nichts denken kann und vor allem aus welcher Blickbahn, d.h. in welchem Sinn von Sein, sie dieses denkt. Auch wenn das Nichts nie eigens Problem wird, dann spricht sich in den spekulativen Zusammenhängen die jeweilige Hinsicht auf das Nichts aus, so daß die dabei leitende Grundauffassung des Seienden zum Ausdruck kommt. Die Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ bringt – entsprechend den Antworten, die sie bekommt von der Metaphysik[77] – der Metaphysik den Grund, indem sie die Herkunft des metaphysischen Nichts verständlich machen kann aus einem weiteren Bereich von Sein, als er der Metaphysik zugänglich ist.

Erst die „Einführung in die Metaphysik“ bringt in dem Durchdenken der Scheidungen von „Sein und Schein“, „Sein und Denken“ usf. den ersten größeren und tiefer führenden Rückgang. Jetzt wird auch nach und nach erkannt, daß das Denken einen anderen Denker nie „besser“ versteht. Man kann einen Denker überhaupt nicht im strengen Sinn aus sich selbst verstehen, weil das Denken selbst im Geschick beruht. Und wenn es sich selbst versteht, dann versteht es *sich* in den ihm zugewiesenen

---

74 Hegel und die Griechen, S. 53.

75 Vgl. Löwith, Heidegger, S. 88 Anm. 1.

76 KM 211.

77 Vgl. WM 38-41. – Das spätere einleitende Stück zur Vorlesung, das den Titel trägt „Der Rückgang in den Grund der Metaphysik“ ist also nicht eine spätere Hineindeutung, auch wenn die spätere Deutung manches deutlicher sieht. Auch „Was ist Metaphysik?“ lebt aus einem Ungedachten, das die nachfolgenden Versuche in seinen unausgesprochenen Wesensbezirk zurückverfolgen.

Grenzen am besten. Jedes Streiten im Denken ist eigentlich ein Streit um die Sache, um das Eigentum nicht bloß des Denkens, sondern auch des Seins. Dennoch redet Heidegger noch in der Weise, man müsse z.B. das Wesen der Erscheinung „griechisch denken". Denken wir „griechisch"? Was heißt das: das griechisch Gedachte noch griechischer denken? Es heißt nicht: die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden. Das wird ausdrücklich abgelehnt. Was dann? „Im Blick auf das Wesen des Erscheinens läßt es sich gut erläutern. Wenn das Anwesen selbst als Erscheinen gedacht ist, dann waltet im Anwesen das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit. Diese ereignet sich im Entbergen als einem Lichten. Dieses Lichten selbst bleibt jedoch als Ereignis nach jeder Hinsicht ungedacht. Sich auf das Denken dieses Ungedachten einlassen, heißt: dem griechisch Gedachten ursprünglicher nachgehen, es in seiner Wesensherkunft erblicken. Dieser Blick ist auf seine Weise griechisch und ist hinsichtlich des Erblickten doch nicht mehr, nie mehr griechisch"[78]. Damit haben wir zugleich ein Beispiel für das denkende Gespräch, für die „Verwindung" und „Überwindung" der Metaphysik. In einem ganz bescheidenen Maße haben wir mit unseren Ausführungen über Heideggers Rückgang in den Grund der Dialektik versucht, das zu sagen, was Heidegger eigens nicht entfaltet. Die „Seinsgeschichte" selbst braucht nicht dargestellt zu werden[79]. Es ist besser, einen notdürftigen Blick auf den Ursprungsbereich dieses so mißverstandenen Wortes geworfen zu haben, als Heideggers „Konstruktionen" – wie man das nennt – aufzuzählen. Erst in dieser Perspektive – aber einer Perspektive der Erfahrung – kann z.B. Heideggers Plato-Auslegung verstanden werden. Doch bedarf jeder einzelne Schritt einer näheren Auslegung. Dazu braucht jede einzelne Schrift Heideggers ihren Ort und ihren Sinn, der sehr oft gerade da nur einen winzigen Ausschnitt wiedergibt von dem, was Heideggers „Beziehung" zu diesem oder jenem Denker verborgenerweise darstellt. Auf einige offene Fragen geht unser „Schlußwort" ein.

78 US 134/135.

79 Man findet eine ausführliche Geschichte bei Fürstenau, Heidegger, Das Gefüge seines Denkens (Frankfurt 1958), S. 101ff. – Wenn ich dieses Buch sonst kaum herangezogen habe, dann deswegen, weil es in der Auflichtung der fundamentalontologischen Frage völlig versagt. Hier werden Texte durcheinander zitiert aus den jeweiligen Aufenthaltsbereichen des Heideggerschen Denkens. Auch die angefügte Kritik steht auf schwachen Füßen. An Fürstenau sieht man, daß eine Heidegger-Arbeit, die sich des transzendentalen und fundamentalontologischen Problems entschlägt, im Grunde unproduktiv bleibt. Das spricht in seiner Weise wieder *für* eine fundamentalontologische Interpretation. Diese selbst bewährt sich aber nur im Durchgang durch das *einzelne* Problem. Die Behauptung, Heidegger habe sich ja schon in „Sein und Zeit" mit der Seinsfrage beschäftigt usf. ist in gleicher Weise nichtig, solange sie nicht den Ursprung und Sinn dieses Seins heraushebt.

l) Das beginnende Austragen der „Kehre“ und das Problem des Freiwerdens für die Freiheit

Wir haben ein im Grunde gefährliches Unternehmen begonnen. Den späteren Heidegger in einem Ausblick darzustellen, das ist ohne jeden Zweifel ein sehr gewagtes Spiel. Aber eines haben wir mindestens dabei gelernt. Wir haben das Denken nach der „Kehre“ etwas in seiner „Art“ von innen her und von seiner Notwendigkeit her verstehen gelernt. Wir schreiben keine Abhandlung über die Kehre. Aber wir haben die Notwendigkeit und auch die Durchführung der Kehre aufgezeigt. Es ist ein völlig unsinniges Unternehmen, nun genau auskundschaften zu wollen, wann genau die Kehre eingesetzt hat und vor allem, wann sie sich endgültig vollzieht. Wer so fragt, der meint, man dürfe eigentlich nur feststellen, das Seiende werde jetzt vom Sein her gedacht, das Sein werde jetzt „unabhängiger“ usf. Das bloße Umkehren bringt überhaupt nichts ein. Es ist ein verfängliches Tun, weil es in dieselben Aporien verwickelt bleibt, aus denen es herkommt. Die „Kehre“ geschieht in den Schriften nach „Was ist Metaphysik?“ – bis heute. Wer die Kehre einfach datiert, der sieht überhaupt nicht, was es für eine Not ist, aus dem Vorstellen herauszukommen in das Andenken des Seins. Auch nach der „Kehre“ ist das Denken ein Weg. Es ist überhaupt nicht gesichert durch die Kehre. Ja es ließe sich zeigen, daß Heidegger von Zeit zu Zeit selbst wieder eine Notwendigkeit aus der Kehre entdeckt, die in ihrer unmittelbaren Nähe sich bislang noch verdeckt hatte[80].

In einigen wenigen Andeutungen wollen wir noch zeigen, wie die Kehre sich nach „Was ist Metaphysik?“ verfolgen läßt. Heidegger muß nun daran gehen, die systematisch-wissenschaftliche Weise des Denkens von seinem vielleicht doch geschichtsenthobenen Standort aus in seine innere Geschichtlichkeit hineinzubewegen, darin es sich selbst in den „Unter-Schied“ stellt und in das Geschehnis des Seins einrückt, anstatt in der wissenschaftlichen Haltung von „Sein und Zeit“ doch noch vor-stellend voranzugehen. Die Methode der Phänomenologie muß zum Weg des Denkens werden. Wie geschieht das?

Was ist die innere Geschichtlichkeit des Denkens? Das ist das Fragen. Durch das Fragen bringt sich das Denken selbst in eine wirkliche Not, es setzt sich darin selbst dem Zugwind der Sache aus, wenn die Aporien auf es einstürzen. Für das Dasein heißt das, daß es versuchen muß, freizuwerden von den Götzen, zu denen es sich wegschleicht, wie es am Ende der Freiburger Antrittsvorlesung heißt. Das Freiwerden für seine eigentliche Möglichkeit muß nun vom Dasein selbst übernommen werden in seinem wirklichen Sein, d.h. nicht mehr in der bloßen Analyse und Reflexion. Darin zeigt sich besonders die Geworfenheit des Daseins. Es kann überhaupt nur in die Wahrheit des Seins kommen, wenn es die Freiheit gewährt bekommt, zu dieser Wahrheit befreit zu werden. Das Denken, das aus dem Bedenken der Subjektivität

---

80 Vgl. dafür nur *ein* konkretes Beispiel: WG sagte, daß das Wesen des Grundes im Satz vom Grunde nicht erläutert werden kann. Da nur über das Seiende etwas gesagt werde, entfällt dieser Satz als Aussage über das Wesen des Grundes. Wenn aber nun Seiendes immer zu Sein gehört, dann *muß* der Satz doch etwas sagen über das Verständnis des Wesens des Grundes: Nihil *est* sine *ratione.* Es heißt nicht nur: *Nihil* est *sine* ratione. Für die weiteren Erläuterungen vgl. SG 84ff. Um noch ein Beispiel aus den letzten Jahren anzuführen: Vgl. die Deutung des Satzes „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ in VA 44 und dazu US 175f. Was gesagt sein soll, ergibt sich leicht aus dem eigenen Lesen.

herkommt, geht auch noch im Fragen nach dem Sein vom Dasein aus, obwohl diese Sichtweise überwunden ist. In einem Vortrag heißt es bezeichnenderweise: „Das eigentliche Sich-Befreien des Daseins zur Freiheit ist das Fragen nach dem Sein ... Und wie wir nach dem Wesen fragen müssen, das verfügt die je von uns eroberte Wahrheit des Seins“[81]. Das heißt: Die Freiheit wird euch wahr machen. Das ist das *Geschehen* der Philosophie. Von daher kommt der ungeheure Drang, die kämpferische Stimmung, das gewalttätige Eröffnen des Dunklen, Verworrenen, Verdeckten und Verborgenen: das Dasein wirft sich dem Gewalttätigen entgegen, stemmt sich entgegen, geht unter in diesem Kampf – nur um selbst die „Bresche“ zu sein, wo Sein sich überhaupt lichtet. Das Gewalttätige eröffnet sich nur dem Gewalttätigen. Nun beginnt die Zuwendung zu dem „Schaffenden“, zum „schöpferischen Übersteigen“ ...

Jeder, der die „Einführung in die Metaphysik“ kennt, wird den Nachhall dieser „Stimmung“ noch in diesem etwas später liegenden Buch spüren. Der Kampf entwickelt erst das Unerhörte. Freiheit ist nur in der Befreiung.

Und genau hier liegt die philosophische Wurzel für Heideggers Engagement gegenüber dem beginnenden Nationalsozialismus. Man findet dasselbe „Pathos“ – so muß man hier schon sagen – in der Rektoratsrede: „Der Entscheidungsfrage unter die Augen gehen“[82]. Die Theorie selbst ist höchste Verwirklichung der Praxis. Jetzt kommen alle diese Titel, die man eigentlich nach „Was ist Metaphysik?“ nicht mehr erwarten würde: die sich begrenzende „Selbstbehauptung“, die entschlossene „Selbstbesinnung“, die echten „Selbstverwaltung“, das abringende Rauben der Wahrheit als die Möglichkeit des „Wesenswillens“. Man zähle nur einmal, wie oft in dieser Rede der „Wesenswille“ vorkommt. Es ist die Rede von dem Wesenswillen als der Urforderung des Seins, vom Meistern und Ertragen des Schicksals, vom Zerbrechen oder Wachsen in der Auseinandersetzung mit dem Seienden, vom Schrecken des Ungebändigten und der Wirrnis des Dunkels. Das Wissen muß im ungedeckten Standhalten inmitten der Ungewißheit des Seienden im Ganzen seinen höchsten Trotz entfalten. Zwar weiß das handelnde Ausharren um die Unkraft des Wissens vor dem Schicksal, aber dennoch kann nur dieses Fragen den Einbruchsort bilden, darin das sich verbergende Seiende im Ganzen bewältigt werden kann. In einem Sturm läuft Heidegger gegen die Scheinkultur an, gegen die Vergötzung eines leeren Wissens, gegen die Absonderung des Wissens in hoffnungslos zerspaltene Wissenschaften, gegen das beruhigte Zur-Kenntnis-Nehmen von Wesenheiten und Werten, gegen die dumpfe und vorschnelle Abrichtung zu einem „vornehmen“ Beruf. Das Abendland versagt, es kracht bereits in den Fugen. Die Scheinkultur ist wirklich abgelebt. Dagegen sollen alle Dinge aus der Kraft ihres Wesens geschöpft werden. Die anfängliche Größe griechischen Menschentums soll wieder zurückgewonnen werden; gegen die Müdegewordenen, die behäbige Sucht nach bequemen Antworten soll der tragende Mut wieder zur Macht kommen. An alle wendet sich der Aufruf: „Weil der Staatsmann und Lehrer, der Arzt und der Richter, der Pfarrer und der Baumeister das volklich-staatliche Dasein bewachen und scharf halten, deshalb sind diese Berufe und die Erziehung zu ihnen dem Wissensdienst überantwortet“[83]. „Und wenn gar unser eigenstes Dasein

---

81 Der Text stammt aus einer Rede aus dem WS 1930 (aus Schulz, Über den philos.-gesch. Ort M. Hs. S. 89).

82 Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, S. 7.

83 Ebd., S. 16/17. – Also auch der „Pfarrer“ hat seinen Platz; vgl. auch S. 12/13: „Solches Fragen

selbst vor einer großen Wandlung steht, wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagte: ‚Gott ist tot' – wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft?"[84]

„Dann wandelt sich das anfänglich bewundernde Ausharren der Griechen vor dem Seienden zum völlig ungedeckten Ausgesetztsein in das Verborgene und Ungewisse, d.i. Fragwürdige. Das Fragen ist dann nicht mehr nur die überwindbare Vorstufe zur Antwort als dem Wissen, sondern das Fragen wird selbst die höchste Gestalt des Wissens. Das Fragen entfaltet dann seine eigenste Kraft der Aufschließung des Wesentlichen aller Dinge. Das Fragen zwingt dann zur äußersten Vereinfachung des Blickes auf das Unumgängliche"[85]. Sich selbst das Gesetz seines Wesens geben, – das ist höchste Freiheit, die möglich ist. Echte *Führung* muß freilich vorangehen. Im Kampf um das wahre menschliche Dasein ist das Zusammenwirken von Lehrern und Schülern eine „Kampfgemeinschaft". „Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden"[86].

Das Volk muß seinen geschichtlichen Auftrag vollführen. „Wir wollen uns selbst. Denn die junge und jüngste Kraft des Volkes, die über uns schon hinweggreift, *hat* darüber bereits *entschieden*"[87]. Was ist das für eine Kraft? „Die Herrlichkeit und die Größe dieses Aufbruchs verstehen wir dann erst ganz, wenn wir in uns jene tiefe und weite Besonnenheit tragen, aus der die alte griechische Weisheit das Wort gesprochen: ... ‚Alles Große steht im Sturm ...'"[88].

Es ist leicht, aus diesem „Sturm" die Sturmtruppen Hitlers zu machen. Das ist die übliche Methode der Auseinandersetzung. Im Grunde haben aber die obigen Zeugnisse bereits deutlich gesagt, daß Heidegger nie ein Nationalsozialist im Sinne eines durchschnittlichen Parteigenossen gewesen ist[89]. Trotzdem bleibt das Ärgernis dieser Jahre. Gerade wenn man meint, Heidegger sei ein wirklich großer Denker, wird man diesem Fehlschlag nicht ausweichen dürfen. Was wollte denn aber Heidegger? Mir scheint, unter den Zitaten aus den Briefen des Grafen Yorck von Wartenburg, die Heidegger in „Sein und Zeit" aufgenommen hat, findet sich ein Zeugnis, das hier etwas Aufschluß geben kann. Es heißt: „Aber Sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß communis opinio gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnisse zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element. Staatspädagogische

---

zerbricht die Verkapselung der Wissenschaften in gesonderte Fächer, holt sie zurück aus der ufer- und ziellosen Zerstreuung in vereinzelte Felder und Ecken und setzt die Wissenschaft wieder unmittelbar aus der Fruchtbarkeit und dem Segen aller weltlichen Mächte des menschlich-geschichtlichen Daseins, als da sind: Natur, Geschichte, Sprache; Volk, Sitte, Staat; Dichten, Denken, Glauben; Krankheit, Wahnsinn, Tod; Recht, Wirtschaft, Technik." Daß der „Glaube" bei diesen Mächten erscheint, ist ein Anzeichen dafür, daß das oben zitierte „Gott ist tot" wohl schon in dem früher erörterten Sinne aufzufassen ist.

84 Ebd., S. 12.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 21.

87 Ebd., S. 22.

88 Ebd., S. 22. – Vgl. Platon, Phaidon 497 D 9.

89 Vgl. ebenso M. Müller, Einführung in die Metaphysik (s. Lit.-Verz.), S. 410.

Aufgabe wäre es, die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen mächtig werden“[90]. Wer merkt nicht die Gemeinsamkeit des Anliegens schon von „Sein und Zeit“ her: das Man – die Vereinzelung – die Anprangerung des Weltgewissens – das einzelne Gewissen?

Heidegger wollte also wohl mit diese „staatspädagogische Aufgabe“ erfüllen. Ich will hier nun nicht eine Menge zeitgenössischen Materials anführen, von dem her verhandelt werden soll, wie lange man Hitler „vertrauen“ konnte. Es soll auch nicht damit abgerechnet werden, daß man erklärt, der N.N. sei auch lange Zeit später ein „Nazi“ gewesen. Es soll auch nicht jeder, der damals Deutschland freiwillig oder halb freiwillig verließ, gelobt – oder getadelt werden. Tatsache aber ist, daß es ab 1934 (etwa Mitte des Jahres) kaum einen ernsten Hinweis gibt, daß Heidegger längere Zeit vorbehaltlos diese „Bewegung“ unterstützt hat. Schneeberger[91] hat sich ja alle erdenkliche Mühe gegeben, um Heidegger – natürlich letztlich in diffamierender Absicht – jedes Dokument von damals vor Augen zu halten. Man wird nicht vorbeigehen dürfen an manchen Sätzen, über die man nur unverständig den Kopf schütteln kann. Es scheint zwar plausibel, – etwa mit Löwith und anderen – diese ganze Geschichte um das Freiburger Rektorat Heideggers aus dem entsprechenden Begriff des Daseins von „Sein und Zeit“ zu „deduzieren“. Aber ich glaube, daß diese Ableitung doch zu einfach ist. Die verschiedenen Versuche, Heidegger etwa mit E. Jünger und C. Schmitt auf eine Linie zu stellen (v. Krockow), bleiben im Grunde auch nur bei formalen Übereinstimmungen hängen.

Alles spricht dafür, daß sich Heidegger Ende des Jahres 1934 bereits innerlich von dieser Bewegung abwandte. Hier ist nicht darüber zu verhandeln, warum er nicht öffentlich seine Haltung klarlegte. Jedenfalls scheint er sehr bald in Ungnade gefallen zu sein. Hier ist es gut, den Heidegger von 1953 zu hören: „Was damals in einer solchen Vorlesung zu sagen im äußersten möglich war und was nicht, können heute nur noch wenige ermessen. Ich aber weiß, daß die Hörenden unter den Hörern das Gesagte sehr genau verstanden haben“[92]. Gemeint ist die Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ (1935), die Heidegger 1953 veröffentlichte. Das Druckmanuskript entspricht genau dem Vorlesungsmanuskript, d.h. Heidegger hat Einschübe aus späterer Zeit klar deutlich gemacht. Ich glaube nun, daß gerade in dieser Vorlesung einige Andeutungen stehen, die auch in einem scharfen Gegenzug zum „Nationalsozialismus“ stehen, so wie er sich jedenfalls damals gab.

Es wird darauf hingewiesen, daß die Philosophie wesenhaft „unzeitgemäß“ sei, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem Heute finden könne, daß sie da, wo sie Mode wird, nicht wirkliche Philosophie ist, sondern vielleicht vernutzt und entfremdet wird[93]; daß die Philosophie nicht überfordert werden dürfe für eine Grundlegung für das

---

90 Vgl. SZ 403 (bei v. Wartenburg-Dilthey, S. 249f.).

91 Vgl. das Literaturverzeichnis. Ich habe diese Texte nicht zitiert, weil sie nichts Wesentliches bringen. Immerhin sind sie beachtenswert, so daß ich eigens darauf hinweisen möchte. Die dem 1962 erschienenen Band beigegebenen „Dokumente“ *zu* Heidegger sind z.T. eine unerquickliche Unterschiebung, weil Heidegger wohl mit vielen Geschehnissen nichts zu tun hatte.

92 Vgl. Heideggers Brief an „Die Zeit“ (über EM 152 – vgl. auch den in Heideggers Brief angeführten Aufsatz von E. Lewalter) vom 24.9.1953. Vgl. Lit.-Verz.

93 Vgl. EM 6.

künftige geschichtliche Dasein eines Volkes. „Man sagt z.B.: Weil die Metaphysik an der Vorbereitung der Revolution nicht mitgewirkt hat, deshalb ist sie abzulehnen“[94]. Die Polemik gegen die neuerliche Zuwendung zu Nietzsche[95] steht quer zum Nationalsozialismus. „Der geistige Verfall der Erde“ schreitet unentwegt fort[96]. Eine sehr scharfe Bemerkung gegen die „Rasse“, gegen die geistlose Auffassung der Intelligenz. Der Vorrang des Geistes wird betont gegen alle hohle und äußerliche „Kraft und Schönheit des Leibes, alle Sicherheit und Kühnheit des Schwertes“[97]. Die Zerstörung des Geistes, der als Kultur „schließlich zu Prunk- und Ausstattungsstücken“ zählt, die man unter anderem auch benützt[98] – das alles ist geheime Barbarei. Wenn die Wissenschaft dem Leben des Volkes dienen soll, dann braucht sie einen ganz anderen Tiefgang[99]. Ich will nicht mehr Stellen hervorklauben. Ich glaube, sie machen deutlich, daß bereits im Jahre 1935 eine scharfe Abwendung Heideggers stattgefunden hat. Im Winter 1939/40 wurde Heideggers Versuch, E. Jüngers „Arbeiter“ zu interpretieren, „überwacht und schließlich unterbunden“[100], „Sein und Zeit“ sollte evtl. 1942 (5. Auflage) verboten werden – wahrscheinlich nicht nur der Husserl-Widmung wegen. Schließlich wurde ein Teil der Hölderlin-Erläuterungen nicht zum öffentlichen Vertrieb freigegeben[101].

Vermutlich ist das nur ein Teil der „Schikanen“, denen auch Heidegger unterworfen worden ist. Zweifellos war sein Verhalten in den Jahren 1933/34 ungeschickt, sein Glaube ein „Irrtum“ im wahren Sinn und vielleicht auch sein späteres Lehren[102] an einzelnen Punkten mißverständlich – aber ein plumper Parteigenosse ist er nie gewesen.

Corruptio optimi pessima. Es ist etwas daran: „Wer groß denkt, muß groß irren“[103]. Eine leichte Entschuldigung will das nicht sein. Aber Heidegger hat in mannigfacher Weise aus diesen Vorgängen wahrhaft gelernt, was hier noch bewiesen werden soll. Bereits ab 1934 wendet er sich wieder erneut seinen eigentlichen Fragen zu.

Die Einsicht aus diesem Zwischenspiel, darin auch der Tribut entrichtet wird für manche Einseitigkeiten in „Sein und Zeit“ und für den Anteil an Subjektivität, den dieses Denken noch auf sich genommen hat, ist am Ende der „Einführung in die Metaphysik“ gesagt. „Fragen können heißt: warten können, sogar ein Leben lang. Ein

---

94 EM 8.
95 Vgl. EM 27f.
96 EM 28f.
97 EM 36.
98 EM 37.
99 Vgl. EM 81f.
100 SF 11.
101 Vgl. das Literatur-Verzeichnis unter 1944.
102 Vgl. die Polemik gegen die „Frankfurter Zeitung“ wegen ihrer positiven Besprechung von Th. Haeckers „Was ist der Mensch?“, vgl. dazu und überhaupt zu diesem Problem der Freiburger Jahre Max Müller, a.a.O., S. 411.
103 ED 17. – Vgl. auch VA 90: „Weil der Wille zum Willen jedes Ziel an sich leugnet und Ziele nur zuläßt als Mittel, um sich willentlich selbst zu überspielen und dafür, für dieses Spiel, den Spielraum einzurichten, weil aber gleichwohl der Wille zum Willen nicht, wenn er sich im Seienden einrichten soll, als die Anarchie der Katastrophen, die er ist, erscheinen darf, muß er sich noch legitimieren. Hier erfindet der Wille zum Willen die Rede vom ‚Auftrag‘. Dieser ist nicht gedacht im Hinblick auf Anfängliches und dessen Wahrung, sondern als das vom Standpunkt des ‚Schicksals‘ zugewiesene und den Willen zum Willen dadurch rechtfertigende Ziel“ (Stück XXIII aus den Jahren 1936-46, VA 89/90). Insofern der „Wesenswille“ *auch* noch zum Willen gehört, schreibt Heidegger diese Sätze auch für sich selbst und gegen sich selbst nieder.

Zeitalter jedoch, dem nur das wirklich ist, was schnell geht und sich mit beiden Händen greifen läßt, hält das Fragen für ‚wirklichkeitsfremd', für solches, was sich nicht bezahlt macht. Aber nicht die Zahl ist das Wesentliche, sondern die rechte Zeit, d.h. der rechte Augenblick und das rechte Ausdauern.

> ‚Denn es hasset
> Der sinnende Gott
> Unzeitiges Wachstum.'
> *Hölderlin*
> Aus dem Motivkreis der ‚Titanen'
> (IV, 218)[104].

Es ist eine wahrhafte Einsicht, weil sie von einem Abweg zurückkommt auf den Denk-Weg. Mehr denn je wird Heidegger offenbar, wie sehr die eigentliche Mitte der Philosophie ausbleibt. „Aber auch wenn ein Künftiger sie wieder erreichen sollte – wir Heutigen können dem nur vorarbeiten – wird auch er der Verstrickung, nur einer anderen, nicht entgehen. Keiner springt über seinen Schatten"[105].

---

104 EM 157.
105 EM 152.

DRITTES KAPITEL

Das Verhältnis von „Sein und Zeit“ zur „Kehre“

Wir haben früher unsere Untersuchungen über „Sein und Zeit“ abgebrochen, weil sich der Leitentwurf dieses Durchbruchswerkes in eine gefährliche Engstelle hineinziehen ließ. Die zweideutige Stellung des „Transzendentalen“ in „Sein und Zeit“ ist nun auch offenbar geworden. Es bleibt aber doch noch zu untersuchen, inwiefern die Zeitlichkeit das Dasein in seinem Sein bestimmt. Meist sind die Deutungen so beherrscht von dem Eindruck der Analysen von Tod, Schuld und Gewissen, daß diese zentrale Frage beinahe vergessen wird. Da wir in dieser Arbeit das Problem der „Begründung“ in Angriff genommen haben, werden wir selbst die Struktur der Zeitlichkeit nur so weit verfolgen, als sie innerhalb dieser Aufgabe liegt. In welcher Weise zeigt sich die konstitutive Mächtigkeit der Zeitlichkeit des Daseins? Was heißt „Geschichtlichkeit“ des Daseins? Was bedeutet „Sein *und* Zeit“? Endlich sollen zum Abschluß einige Fragen zur Beantwortung kommen, die uns schon länger drängen: Wie steht es mit der Formalität der Existenzialien? Wie steht es um die Sprache in „Sein und Zeit“? Wie weit denkt „Sein und Zeit“ noch vorstellend? Wie weit ist dieses „Vor-stellen“ – gegenüber der Erfahrung – wesentlich beteiligt an der Krisis dieses Entwurfs? Wie lockert sich diese Problematik später auf?

a) Wiederaufnahme der Untersuchungen von „Sein und Zeit“

Es wäre ein völlig falscher Eindruck entstanden, wenn man jetzt sagen würde: Also ist „Sein und Zeit“ doch noch sehr stark von einem verdächtigen „Subjektivismus“ durchzogen, nachdem sich ja gezeigt hat, daß sich das Dasein in der Frage nach seinem Ganzseinkönnen verhängnisvoll verläuft. Dagegen haben wir schon früher eindringlich darauf hingewiesen, daß die Ebene der jeweiligen Fragen nach der formalen Ganzheit, dem Ganzseinkönnen und dem Ganzsein des Daseins verschieden ist (vgl. bes. IV, 3, c). Die transzendental-hypothetische Struktur der Fundamentalontologie verhalf uns zur tieferen Einsicht in den Unterschied von Ganzseinkönnen und Ganzsein. Wenn wir jetzt freilich die oben herausgearbeitete verschiedene Fragestellung nicht mehr auseinanderlegen wollen, so bleibt doch noch zu fragen, wie sich das spezifische Ganzsein in „Sein und Zeit“ auflöst“, d.h. wie „Sein und Zeit“ selbst noch die Frage nach dem „Grund“ beantwortet. In welches Gebiet hinein erstreckt sich das in der Frage nach dem Ganzseinkönnen sich über-fragende Dasein schon immer? Wie zeigt sich diese Vor-läufigkeit? „Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz?“[1] Oder bewegt sich die eigentliche Existenz schon in einem Feld, das sie umgibt, ist sie schon in ein Gespinst eingelagert, aus dem her sie erst als eigentliche ermöglicht wird?

Wir haben den Seinssinn der Sorge schon früher kurz dargelegt. Die Zeitlichkeit ermöglicht die ursprüngliche Einheit des gegliederten Strukturganzen des Daseins. Die

---

[1] SZ 372.

Sorge bewegt sich schon immer im Entwurfbereich der Zeitlichkeit, von woher sie ihre wesentliche Kraft schöpft. Wir können nun nicht die ganze Exposition der Zeitlichkeit von „Sein und Zeit“ wiederholen. Die aufeinanderfolgenden und dichten Analysen der Untersuchung sprechen selbst deutlicher. Wir wollen nur *einen* Aspekt herausheben, der in dem Gesamtzug des Werkes vielleicht nicht mit der ihm gebührenden Schärfe heraustritt. Wir nähern uns diesem Sachverhalt durch die Frage: In welcher Tiefe konstituiert die Zeitlichkeit das Sein des Daseins? Liegt die Zeitlichkeit selbst noch vollständig im Ermächtigungsbereich eines „Daseins“, das noch in Anlehnung an eine Subjektivität verstanden werden könnte? „Sein und Zeit“ bietet selbst immer wieder überraschende Einsichten, die bei aller Differenz die jeweiligen Gedanken des Spätwerkes andeuten[2]. Wie steht es da mit der vieldiskutierten Geschichtlichkeit des Daseins?

b) Die ursprüngliche Einheit des Seinssinnes der Sorge in der konstitutiv mächtigen ekstatischen Zeitlichkeit

Die Zeitlichkeit gehört zwar als Seinssinn der Sorge noch zum Sein des Daseins, aber gerade die Weise dieses „Zugehörens“ bleibt ein Rätsel. Jedenfalls ist die eigentliche Zeitlichkeit der Geschichtlichkeit auch in „Sein und Zeit“ nicht mehr ohne weiteres vom „Dasein“ her jederzeit in einem entschlossenen Entwurf zu gewinnen. Vorsichtig formuliert: die Einigung der Zeitlichkeitsekstasen ist nicht mehr eine Synthesis vom Dasein her, wiewohl diese Einheit nicht ohne das Dasein geschieht. Die Analyse der Zeitlichkeit führt nicht in abgelegene und nebensächliche Erörterungen und Bezirke des Daseins, „sondern ... begreift nur den phänomenalen Gesamtbestand der existenzialen Grundverfassung des Daseins *in den letzten* Fundamenten seiner *eigenen* ontologischen Verständlichkeit“[3]. Die Ganzheit des Daseins ist als ontologische Möglichkeit und als ontisch sinnvolle Möglichkeit herausgestellt. In der durchgreifenden Analyse des Vorlaufens der Entschlossenheit wird die konstitutive Mächtigkeit dieser Zeitlichkeit erschlossen als die ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit für Sorge überhaupt[4]. Die Einheit der Sorgestruktur gründet in der Einheit der Zeitlichkeitsekstasen. „Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit“[5]. Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft, das Schon-sein-in ... gründet in der Gewesenheit, das Sein-bei ... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Die Zeitlichkeit als Ermöglichung von Einheit ist kein Seiendes, das sich aus seinen einzelnen vorhandenen Elementen und Momenten zusammensetzen läßt. Das „Wesen“ dieser einheitbildenden und selbst der Einheit entstammenden, gleichursprünglichen Weisen kann gerade durch das ständige Bilden der Einheit nicht als eine „Wasbestimmung“ beschrieben werden. „Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich“[6]. Die Zukunft bildet die Dimension des „Auf-sich-zu“, die Gewesenheit bekundet

---

2 Das könnte auch leicht gezeigt werden für die früher durchgeführte Auseinandersetzung mit der Dialektik. Ich möchte immerhin die diesbezüglichen Seiten aus „Sein und Zeit“ anführen. Vgl. SZ 25, 171, 285/286, wo die tragenden Gründe anklingen.

3 SZ 304 (von mir hervorgehoben).

4 Vgl. SZ 323ff.

5 SZ 304.

6 SZ 328.

das „Zurück auf“ und die Gegenwart das „Begegnenlassen *von*“[7]: in diesen Grundbestimmungen sind die möglichen Seinsweisen gesagt, in denen das Dasein in der Abwandlung seiner Spielarten ist. Bereits die sprachliche Darstellung dieser Dimensionen ist auffällig: „Auf-sich-zu“, „Zurück auf“ sind Bestimmungen, die gewissermaßen *von* „außen“ *her auf* das Dasein *hin* ihre Auslegung finden. Das „Da“ des Menschen wird hier so in seinem Sein gezeigt, daß der weite Bereich seiner Möglichkeiten offenbar wird. Das Dasein ist „außer sich“. Das Dasein zeigt sich in seinem „ekstatischen“ Sein. *„Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst“*[8]. Die Zeitlichkeit ist das „ekstatikón“ schlechthin. Das „Wesen“ der Zeitlichkeit ist die Zeitigung in der Einheit der verschiedenen Zeitekstasen, die in sich gleichursprünglich zusammengehören.

Der Begriff der „Ekstase“ erinnert uns nicht nur an Plato, Plotin und Schelling. Bei den beiden letzteren wird der letzte Weg des Menschen zum Finden seines eigenen Grundes in einer „Ekstasis“ gesucht. Bei Heidegger erinnert die „Ekstasis“ auch an den „Existenz“-Begriff, dessen bisher unentfaltete Dimension innerhalb des transzendental-fundamentalontologischen Grundentwurfes nun weiter aufgeklärt wird. In „Was ist Metaphysik?“ erscheint die Existenz noch schärfer als „Ekstasis“: sie ist Hineingehalten*heit* in das Nichts. Was diese „Ekstasis“ bei Heidegger sagt, kann sich erst in der Analyse der Geschichtlichkeit bekunden. Sie ist zweifellos nicht mehr der Übergang zu einem Übersinnlichen. Das Wesen dieser dreifach-einigen Zeitlichkeit wird vom alltäglichen Denken und von dem an der Alltäglichkeit orientierten Denken nicht mehr erblickt, weil die Ur-sprünglichkeit der Zeitigung dieses „Wesens“ (verbal) einnivelliert wird und seine Intensität verliert zugunsten einer quantitativ einstelligen und homogen-gleichwertigen Kontinuität. Die „Entrückung“ des Daseins fällt somit zurück. Als „Auf-sich-zu“ und „Zurück auf“ schließt die Zeitlichkeit das Seinkönnen, so daß es überhaupt auf sich selbst zu-kommen kann. Schon im „Sein zum Ende“ sahen wir, daß das Dasein „endlich“ auf sich selbst zukommt. Jetzt wird dieses „Ende“ innerhalb der Zeitlichkeitsdimension deutlicher und eindringlicher in seinem fundamentalontologischen Charakter evident: nur von diesem „Ende“ her, das sich das Dasein in seiner Verendlichungsbewegung immer mehr zueignen muß, ist Entschlossenheit überhaupt möglich. Das Dasein ist die Sorge um dieses Endlichsein-können und darf diese Endlichkeit gerade nicht auslöschen. Dieses „Ende“ selbst ist als Endlichkeit das Wesen des Daseins, es ist das „ekstatikón“[9]. Aber wie ist diese Einheit dieses „Außer-sich“ denkbar?

Auf dem Grunde der Zeitlichkeit liegt die Möglichkeit der Seinsverfassung des Da-

---

7 Vgl. SZ 328f.

8 SZ 329.

9 Zum allgemeinen Begriff des „ekstatikón“ vgl. den Artikel „Ekstase“ von Fr. Pfister in: Reallexikon für Antike und Christentum, Band IV (1959), Sp. 944-987, wo die entsprechenden Stellenangaben zu Plato, Plotin, Dionysius usf. angeführt sind. Es ist schwer zu sagen, wie weit Plotin, Plato, Schelling oder der „ecstasis“ (excessus)-Begriff der mittelalterlichen Mystik u.a. bei der Verwendung dieses Begriffes „ekstatikón“ mitspielten. Vielleicht darf man den Gebrauch dieses Wortes sogar in einem Zusammenhang bringen mit Aristoteles (Vgl. Phys. 222 b 15/16, 21 mit Kontext). Diese mögliche Beziehung bekommt nicht nur durch die jeweilige Zeitanalyse Heideggers bzw. Aristoteles’ ihr Gewicht, sondern auch dadurch, daß Heidegger in der unmittelbaren Vorbereitung von „Sein und Zeit“ (WS 1921/1922) unter dem Titel „Phänomenologische Interpretationen“ die Physik des Aristoteles in einer Weise deutete, die offenbar auf Heideggers Berufung nach Marburg entscheidenden Anteil hatte (vgl. den Beitrag Szilasis in „Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften“).

seins beschlossen[10]. Nachdem nun die Selbstheit des Daseins in ihrer Möglichkeit nicht nur hypothetisch, sondern auch „wirklich“ in eine höhere Dimension ihrer selbst aufgenommen worden ist, muß sich die Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit an einem Phänomen aufweisen lassen, das zugleich als eigentliche Seinsweise die höchsten Seinsmöglichkeiten des Daseins zum Vorschein bringen kann, sofern sie fundamentalontologisch interessieren. Diese Struktur ist die Geschichtlichkeit des Daseins. „Der Satz: das Dasein ist geschichtlich, bewährt sich als existenzial-ontologische Fundamentalaussage“[11].

c) Die metaphysische Deutung der Geschichte und Heideggers Einsatzort für die Geschichtlichkeit des Daseins

Die Mißverständnisse der Geschichtlichkeit rühren alle aus einem unbedachten Übernehmen der platonistischen Grunddifferenz von Vergänglichem und Ewigem als Norm für die Bewertung von „Geschichte“, „Geschichtlichkeit“ überhaupt. Wie wir bei der Erörterung des „Dinges an sich“ sahen, hindert diese Grundstellung der Metaphysik nicht, daß die Geschichte einen bedeutsamen Platz im Systemaufbau einnimmt. Nachdem sich nun die Nachbarschaft des „transzendentalen Objektes“ mit Heideggers „Sein“ gezeigt hat, liegt die Vermutung nahe, daß „Sein“ und „Geschichte“ in einem sehr engen Zusammenhang stehen. Im Idealismus und auch in den Formen der Anti-Metaphysik bleibt die Geschichte selbst aber letzten Endes nur ein Medium für den Vollzug eines übergeschichtlichen oder endgeschichtlichen Zieles. Hegel legt die Geschichte still auf dem Grunde der Ewigkeit. Die „List der Vernunft“[12] muß den Sinn der Geschichte retten. Das Endziel der Geschichte wird von Karl Marx vorausgewußt. Auch Husserl sieht in der Geschichte vor allem ein durch handelnde Aktivität erwirktes Geschehen. Schelling steht stellvertretend für die meisten Versuche, das Wesen der Geschichtlichkeit zu klären, wenn er sagt: das Ich ist „Erklärungsgrund der Geschichte“[13], das Identische selbst kann nicht wiederum aus der Geschichte erklärt werden. In der Geschichte kann man nur „die Odyssee des Geistes .... erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht“[14]. In der Konstruktion der Epochen glaubt Schelling kein wesentliches Glied übersprungen zu haben, – „und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüst dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß“[15]. Es geht also darum, „diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen“[16]. Die Geschichte hat zwar ihren spekulativen Ort, aber die spekulative Bewegung drückt sie herab zu einem Surrogat.

Wenn nun der „absolute Geist“ in den Verwesungsprozeß eingeht, dann ist die Absolutheit der ontologisch verstandenen Subjektivität noch längst nicht ausgerottet. Das muß man sich in einer ganz besonderen Weise klarmachen, weil die antimetaphysischen Theorien immer wieder vorspiegeln, sie allein könnten das Rätsel der Geschichte zum mindesten ernstnehmen. Da später noch eigens auf den Historismus zurückzukommen

---

10 Vgl. SZ 331.
11 SZ 332.
12 Vgl. R.F. Beerling, De List der Rede in de geschiedenisfilosofie van Hegel, Arnhem 1959.
13 System des transzendentalen Idealismus, S.W. III, 606.
14 Ebd., III, 628.
15 Ebd., III, 331.
16 Ebd.

sein wird, sei hier nur das Zeugnis von Karl Marx angeführt. Er erklärt, die Kommunisten hätten „vor der übrigen Masse des gesamten Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus“[17]. Der dialektische Prozeß wird genauso „klar“ und „logisch-dialektisch“ vorausgeschaut wie bei Hegel die Entwicklung des Selbstbewußtseins.

Wenn aber nun auch das ontologische Fundament der Subjektivität gesprengt wird, dann besteht vielleicht doch die Möglichkeit, daß die Geschichte einen ihr selbst angemessenen Ort bekommt. Was sie dann selbst wirklich ist, darf nicht aus einer vorgefaßten oder aus dem Herkömmlichen übernommenen Idee bestimmt werden, sondern entspricht jenem „Ort“ und Stellenwert, der ihr in dem neuen Denken zukommt. Dieser Umbruch, darin die besonders seit Plotin vorherrschende Orientierung vom Standort eines übermenschlichen Wesens destruiert wird, geschieht nun in Heideggers Begriff des Da-seins. In diesem Rahmen muß die Bedeutung des Heideggerschen Begriffes der Geschichtlichkeit gesucht werden.

Insofern nun das Dasein als das „Da“ des „Seins“ nicht nur im Sinne einer Selbstvermittlung, sondern in einer wahren und sein eigenes Wesen erst konstituierenden Angewiesenheit in der beständigen Entsprechung zum „Sein“ als dem Anderen seiner selbst steht, wird das Sein dieses Da-seins der Ort, wo die Geschichtlichkeit ihren Platz einnimmt; das hat sich nicht nur untergründig in Heideggers Kantbuch gezeigt, wo das Wesen des „transzendentalen Objektes“ mehr und mehr sich als die Einheit der Zeitlichkeit erweist (mittels der transzendentalen Einbildungskraft). Weil aber nun die Geschichtlichkeit nur die konkrete und eigentliche Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit ist, muß sie auch der Ort sein, darin das Dasein sich in seinem „höchsten“ Sein offenbaren muß. Damit ist klar geworden, warum Heidegger sagen kann, die Geschichtlichkeit des Daseins sei eine „existenzial-ontologische Fundamentalaussage“.

d) Die „Lichtung“ des Da-seins in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeitsekstasen

Die einzelnen Analysen müssen in „Sein und Zeit“ selbst nachgelesen werden. „Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des ‚Außer-sich‘ in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein ‚Da‘ existiert. Das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist ‚*gelichtet*‘. Das Licht, das diese *Gelichtetheit* des Daseins konstituiert, ist keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit. Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heißt es für es selbst sowohl „offen“ als auch ‚hell‘ macht, wurde vor aller ‚zeitlichen‘ Interpretation als Sorge bestimmt. In ihr gründet die volle Erschlossenheit des Da. Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Erleuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, ‚Sehen‘ und Haben von etwas. Das Licht dieser Gelichtetheit verstehen wir nur, wenn wir nicht nach einer eingepflanzten, vorhandenen Kraft suchen, sondern die ganze Seinsverfassung des Daseins, die Sorge, nach dem einheitlichen Grunde ihrer existenzialen Möglichkeit befragen. *Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich.* Sie ist das primäre Regulativ der möglichen Einheit aller wesenhaften existenzialen Strukturen des Daseins“[18].

---

17 Frühschriften, hg. von S. Landshut, S. 539.

18 SZ 350f.

In diesem Abschnitt ist jeder Satz wichtig. Er zeigt, wie sehr die volle Dimension des Da-seins in der Zeitlichkeit „verwurzelt“[19] ist. „Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit“[20]. Die Zeitlichkeit ist der „existenziale Grund“ der Sorge. Sofern Dasein sich zeitigt, ist eine Welt. Welt ist mit dem „Außer-sich“ der Ekstasen „da“[21]. Die Zeitlichkeit hält sich schon immer in den Ekstasen auf und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begegnende Seiende zurück. „Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltliches Seiendes. Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins“[22].

Ist es nicht erstaunlich, was für einen riesigen Schritt die existenziale Begründung des Daseins in die Dimension der Zeitlichkeit hinein tut? Das Dasein ist nur möglich, wenn sich der Mensch ekstatisch in die Einheit der Zeitlichkeitsekstasen eingelassen hat. Jede Rede von „Entschlossenheit“ und „Erschlossenheit“ des Daseins hat hier ihre Wurzel. Wie konkretisiert sich das aber in der *eigentlichen* Zeitlichkeit, die Heidegger „Geschichtlichkeit“ nennt?

e) Ganzseinkönnen und die Möglichkeitsbedingungen für das geschichtliche Ganzsein

Die Analyse der eigentlichen Geschichtlichkeit ist die Beantwortung der Frage: „Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz?“[23] Die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins bringt einen entscheidenden Vorstoß über die bisherige Analytik hinaus. Diese war nämlich bisher als Frage nach dem Ganzseinkönnen, ganz entsprechend zu dem „experimentellen“ Charakter dieser Frage, gewissermaßen „aporetisch“ auf ein „statisches“ und „punktuelles“ Dasein beschränkt. Erst die Analyse des Vorlaufens brachte gewissermaßen eine „vertikale“ Bewegung in das Dasein. Jetzt aber fällt das Ganz*sein* des Daseins[24] ins Gewicht und mit ihm die Erstreckung des Daseins. „Das Dasein stand nur so im Thema, wie es gleichsam ‚nach vorne‘ existiert und alles Gewesene ‚hinter sich‘ läßt“[25]. Die herausgestellte Zeitlichkeit gibt allererst den *„Boden“*[26], das Dasein in diesen „Zusammenhang“ zu nehmen.

Um diese Geschichtlichkeit in ihrem wirklichen Wesen erblicken zu können“ darf man sie nicht vom Welt-Begriff ablösen. Das Geschehen der Geschichte ist das Geschehen des In-der-Welt-seins. Nur auf dem Grunde der Einheit der Zeitlichkeitsekstasen geschieht das Auseinander und Zueinander eines ekstatisch-horizontalen „Da“. Die Einheit der Ekstasen selbst schließt gewissermaßen das Sein-Können, denn nur von einer ekstatisch-horizontal gefügten und d.h. „ganzen“ Welt kann man sagen, sie sei „da“. Die solchermaßen „geschlossene“ Welt ist aber gerade nicht gleichzusetzen mit einer immanenten Welt, d.h. einem innerweltlich abgeschlossenen Wirkungszusammenhang.

---

19 SZ 351.
20 SZ 326.
21 Vgl. SZ 364-366.
22 SZ 366.
23 SZ 371.
24 Vgl. den Terminus „Ganz*sein“:* SZ 372.
25 SZ 373.
26 Ebd. – Vgl. die übrigen Hinweise auf die Bedeutung von „Boden“.

Eigenartigerweise bedeutet im existenzialen Sinne diese „geschlossene“ Welt für das eigentliche Dasein die einzige Möglichkeit der Offenheit. Warum?

Dafür ist die Weise der Einigung der Zeitlichkeitsekstasen in ihrer existenzialen Bedeutung zu betrachten. Das Dasein wird nur im Entschluß aus seiner Verlorenheit zurückgeholt. Die Geworfenheit, die im Sein zum Tode offenbar wird, wird ja vergessen und geflohen. Auch für diese Seinsweise des vergessenden Sichüberlassens an die Geworfenheit gibt es die Zeitigung der ganzen Ekstasen. „Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der ‚Vergangenheit‘, das Moderne“[27]. Das Dasein kann nur eigentlich werden in einer „Wiederholung“[28]: sie ist der Rückgang in die Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Sie ist zugleich ein „Widerruf“ dessen, was sich im Heute als „Vergangenheit“ auswirkt. Die „Wiederholung“ überläßt sich nicht dem Vergangenen, sie zielt allerdings auch nicht auf einen Fortschritt. Sie ist nicht ein Wiederbringen des „Vergangenen“ und auch kein Zurückbringen der „Gegenwart“ auf ein „Überholtes“. Die Wiederholung entspringt einem entschlossenen Sichentwerfen, d.h. sie kommt von der Zukunft her auf das „Vergangene“ zurück. Wenn das in der eigentlichen Weise geschieht, dann entspringt die „Gewesenheit“ als „gewesende Zukunft“ aus der Zukünftigkeit des Daseins[29]. „Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation“[30]. Die Möglichkeit kehrt also nur wieder, „wenn die Existenz schicksalhaft-augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist“[31]. „Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesenhaft in der Zukunft, daß der Tod als die charakterisierte Möglichkeit des Daseins die vorlaufende Existenz auf ihre *faktische* Geworfenheit zurückwirft und so erst der *Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht ... Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf es noch keiner Historie“[32].

Die Wiederholung einer überkommenen Existenzmöglichkeit ist nun in einigen Besonderheiten noch herauszustellen. In der vorlaufenden Entschlossenheit wird allererst die Wahl gewählt, „die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht“[33]. Weil die Wiederholung keine nochmalige Verwirklichung darstellt, sondern jede gewesene Möglichkeit als solche auf die jeweilige Situation zielt, muß ein wacher Gleichmut das Dasein beherrschen, der die möglichen Situationen überhaupt in ihrer Bedeutsamkeit und in ihrem „Da“ erschließt. Indem die Wiederholung selbst die Gewesenheit als solche erschließt, die dagewesene Möglichkeit „erwidert“[34], macht sie dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Die Erstrecktheit der Geschichte ist aber keine Abfolge von „Geschehnissen“ und „Ereignissen“. Das Dasein existiert auch nicht als Summe von Momentanwirklichkeiten[35]. Aktualismus kann es nur geben, wo

---

27 SZ 391.
28 Vgl. SZ 338, 339, 342-344, 385, 386, 391ff., 395, 397.
29 SZ 326.
30 Ebd.
31 SZ 392.
32 SZ 386.
33 SZ 385.
34 Vgl. SZ 386.
35 Das kann hier nicht gezeigt werden: vgl. aber SZ 373f., 379, 387-391, 409, 410, 411, 422f., 423f.

ein als vorhanden vorgestellter Zeit-Zusammenhang ständig gewissermaßen durchlöchert wird. Zeit zeitigt sich aber. Das Dasein erstreckt *sich selbst* in seinem *Sein* zwischen Geburt und Tod. Beide „Enden“ sind, solange das Dasein *ist.* Als Sorge ist das Dasein dieses „Zwischen“. Die Bewegtheit des Daseins in dieser Erstrecktheit kann nur am Wesen des Daseins abgelesen werden. Die spezifische Bewegtheit dieses erstreckten Sicherstreckens ist nichts anderes als das „Geschehen“ des Daseins. Die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzial-zeitlichen Bedingungen der Möglichkeit bringt die Gewinnung eines ontologischen Verstehens der Geschichtlichkeit. „Der existenziale Entwurf der Geschichtlichkeit des Daseins bringt nur zur Enthüllung, was eingehüllt in der Zeitigung der Zeitlichkeit schon liegt“[36]. Dasein ist nicht zeitlich, weil es „in der Geschichte“ steht, sondern weil es im Grunde seines Seins „zeitlich“ ist.

f) Die Geschichtlichkeit des Daseins als konkrete Auslegung der eigentlichen Zeitlichkeit

Wir haben schon angedeutet, welches Geschehen die Existenz „geschichtlich“, d.i. als ein Geschehen bestimmt. Die entschlossene Übernahme der eigenen Geworfenheit entwirft sich in der vorlaufenden Entschlossenheit auf Möglichkeiten seiner selbst. Von woher werden diese Möglichkeiten geschöpft? „Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen“, wenn dieser „nur“ die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit als Möglichkeit verbürgt. Dasein versteht sich aus den Existenzmöglichkeiten des In-der-Welt-seins im weitesten Sinne. Da aber durch die Verfallenheit an das Man die Möglichkeiten des Daseins selbst ständig in eine unentscheidbare Zwielichtigkeit und Zweideutigkeit fallen, bedeutet die Übernahme des eigenen Seins als eines faktischen „Da“ die erneute und entschlossene Wahl dieser Möglichkeiten, denen sich das Dasein nicht entziehen kann, will es nicht seiner Faktizität ausweichen. Diese Möglichkeiten sind nun nicht ohne weiteres aktuierbare Potentialitäten, die im Dasein selbst lägen und jederzeit realisiert werden könnten. Diese Möglichkeiten eines Sein-Könnens gehören selbst in ihrer Ermöglichung in das entwerfend-enthüllende Verstehen von *Sein,* wie dieses in das Dasein als Seinsverständnis hereinsteht. Der Kreis der Möglichkeiten übersteigt also die individuelle Grenze des vereinzelten Daseins als eines solchen. „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe,* das sie als geworfene *übernimmt.* Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener. Wenn alles ‚Gute‘ Erbschaft ist und der Charakter der ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes“[37]. Hier zeigt sich wieder das platonische „agathón“ in seiner nachwirkenden Mächtigkeit. Das Dasein muß also in seiner Entschlossenheit frei werden *für* diese Möglichkeiten selbst. Das durch die Angst gestimmte Vorlaufen in den Tod entwirft sich auf die Einfachheit seines Wesens, darin es vor seine Wahl und vor sein „Schicksal“ gestellt wird. Das Dasein *ist* selbst „Schicksal“, weil es sich selbst frei ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl ge-

---

36 SZ 376.
37 SZ 383f.

wählten Möglichkeit überliefert[38]. In dieser Übermacht des Daseins erweist sich aber auch zugleich die Ohnmacht des Daseins, weil es die Überlassenheit an es selbst übernehmen muß. „Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein verlangt als ontologische Bedingung seiner Möglichkeit die Seinsverfassung der Sorge, das heißt die Zeitlichkeit“[39]. Nur ein solches Dasein kann seine Faktizität übernehmen. „Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich“[40].

Die „Möglichkeit meiner selbst“ stiftet mich selbst erst in meinem Wesen. Das Dasein kann sich z.B. nur „Zeit nehmen“, „weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine ‚Zeit‘ beschieden ist“[41]. Geschichtlich heißt: „auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit in seiner Gewesenheit offen“[42] sein; existenzial gründet die Erschlossenheit darin, „daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist“[43]. Bleibt das Dasein nicht in der offenen Stelle dieser einheitgebenden und auf es zurückzielenden Ekstasen, die überhaupt die Begegnung jeglichen Seienden ermöglichen, so ist nur Unentschlossenheit das Ergebnis. Das offene und wache Sicheinlassen des existierenden Menschen in die aus den sich ineinsfügenden Ekstasen hervortretende Öffnung gibt dem Menschen erst seine wesentliche Bestimmung.

g) Die Interpretation des „Augenblicks“ als Höhepunkt von „Sein und Zeit“

Die echte Gegenwart entspringt zugleich ihrer eigentlichen Zukunft und Gewesenheit, „um erst auf dem Umweg über sich das Dasein zur eigentlichen Existenz kommen zu lassen“[44]. Die eigentliche Gegenwart ist der „Augenblick“. Augenblick muß in einem „aktiven“ Sinne als Augen-*Blick* in die sich fügende Einheit der Ekstasen verstanden werden. Aber er findet diese Einheit nicht als vorhandene vor, sondern diese zeitigt sich nur in einer Entrückung des Daseins. Im Augenblick kann deshalb nichts „vorkommen“, weil er als eigentliche Gegenwart erst begegnen läßt, was zu „seiner Zeit“ sein kann. Der Augenblick bringt das Dasein in die faktische Situation. „Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in dieser Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet“[45]. Obwohl die Existenz nur „im Augenblick“ ihren Alltag „meistert“, ist der Augenblick kein „aktualistisches“ Moment: der Augenblick ist gerade das rechte und entsprechende Verweilen bei dem, was zu tun ist. Das äußerste Gegenphänomen zum Augenblick ist die Aufenthaltslosigkeit des Daseins, die letztlich durch die Neugierde bestimmt ist. Die Unständigkeit der Zerstreuung wird zurückgerissen in eine Ständigkeit, „um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation und in eins damit die ursprüngliche ‚Grenzsituation‘ des Seins zum

---

38 Vgl. SZ 384.
39 SZ 385.
40 Ebd.
41 SZ 410.
42 SZ 349.
43 SZ 386.
44 SZ 348.
45 SZ 338.

Tode zu erschließen“[46]. Die „Ständigkeit“ des Daseins ist nicht die „Subjektivität“ eines Subjektes, sondern die stete Offenheit in die horizontal-ekstatische Einheit der Zeitlichkeitsekstasen hinein, um in diesem Sicheinlassen der darin erscheinenden Wahrheit des Seins entsprechen zu können. Der Augenblick entspringt einer Zeitlichkeit, die in sich selbst schon erstreckt ist als die Zeitlichkeit der zukünftig gewesenen Wiederholung. Im Vor-laufen holt sich das Da-sein in das eigenste Seinkönnen vor. Die Geschichte ist die Wiederkehr des „Möglichen“. Die „stille Kraft des Möglichen“[47] wird aber nur gewahrt, wenn die Existenz schicksalhaft-augenblicklich für diese Wiederkehr bereit ist in der entschlossenen Wiederholung. Der Augenblick „erwidert“[48] die Möglichkeit der dagewesenen Existenz: die Wiederholung ist als Erwiderung ein Gespräch. „In der schicksalhaften Wiederholung gewesener Möglichkeiten bringt sich das Dasein zu dem vor ihm schon Gewesenen ‚unmittelbar‘, das heißt zeitlich ekstatisch zurück“[49].

Wozu sich das Dasein faktisch entschließt, das sagt die existenziale Analyse nicht mehr[50]. Um so größer ist die fundamentalontologische Bedeutung des Augenblicks: der Augenblick selbst ist bei aller notwendigen Entschlossenheit und aller Entrückung „gehalten“, wie es in mehreren soeben zitierten Texten hieß[51]. „Gehalten“ heißt hier, daß die aus der zeitigenden Einheit entspringende Gegenwart keine Produktion und kein „Erzeugnis“ des Menschen ist, sondern die aus der Weite der Zeitlichkeitsekstasen her sich in ihre Konstellation fügende „Situation“, die als Anspruch das Dasein angeht. Diesen Anspruch kann das Dasein offenbar nur aufnehmen, wenn es sich in der „Entschlossenheit“ *als* Offensein *für* seine Möglichkeiten be-stimmen läßt. Das Da-sein empfängt in solcher Entschlossenheit sein „Da“ als eine von der Einheit der Zeitlichkeitsekstasen gefügte Anweisung. Das Dasein kann nur sein Sein bestehen“, wenn es in dieses „Wesen“ (verbal) der Zeitigungsekstasen hineinsteht. Das Dasein kann nur „entschlossen“, d.h. offen sein *für* seine Möglichkeiten, wenn es im Element der eigentlichen Zeitlichkeit einbehalten bleibt[52].

„Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die ‚Kraft‘ des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt“[53]. Dieser Augenblick ist das Gegenstück zur Aufenthaltslosigkeit. Er „hat immer Zeit“[54]. Das zerstreute Dasein hat nie Zeit. Der Augenblick hat ständig Zeit für

---

46 SZ 349.

47 SZ 394. – Heidegger knüpft an diesen Ausdruck wieder an in Hu 7/8 (in Anführungszeichen gesetzt, aber ohne Hinweis auf „Sein und Zeit“).

48 SZ 386. – Zum Augenblick vgl. noch SZ 347, 371, 382f., 384, 385f., 390f., 410, 411, 422f., 425, 426, 427 u.ö.

49 SZ 391.

50 Vgl. SZ 382/83 u.ö.

51 Vgl. SZ 410, 338 u.ö.

52 In Entsprechung zu dem sich rückwärts begründenden Entwurf von „Sein und Zeit“ erhält jeder Begriff in den Zeitlichkeitsanalysen eine vertiefte Dimension seiner Bedeutung und seiner Gründung. Konkret: es dürfte von Entschlossenheit überhaupt nicht geredet werden, ohne daß der Blick auf diese existenziale Gründung in der Zeitlichkeit fällt. Wenn man das durchschnittliche Verständnis der Zeitlichkeitsanalyse betrachtet, wird einem klar, daß man dann auch nicht verstehen kann, mit welchem Recht sich Heidegger auf „Sein und Zeit“ auch für seine späteren Deutungen berufen kann, denn hier hat er gerade das Wesentliche vorgedacht.

53 SZ 395.

54 SZ 410. – „Aufenthaltslosigkeit“, „Ständigkeit“ und „Stätigkeit“ des Daseins können hier nicht ei-

alles Wesentliche, was ihm begegnet. Der Augenblick überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt er auf einen Fortschritt. „Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig“[55]. Diese „Gleichgültigkeit“ ist nichts anderes als der wahre „Gleichmut“: *„Diese* Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die augen*blicklich* ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens“[56]. Dieser Augenblick ist „selten“. Doch *ist* er nicht nur in einem Moment. Er braucht selbst eine lange Vorbereitung durch eine langmütige Entschlossenheit, die die Möglichkeiten der Existenz in Acht nimmt. Der Augenblick muß auch nicht ausdrücklich um seine Herkunft wissen[57]. Der Augenblick versteift sich nicht auf einen Entschluß. „Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses. Dadurch wird die Stätigkeit der Existenz nicht unterbrochen, sondern gerade augenblicklich bewährt“[58].

Was wollen wir mit dem Vorwurf der „Situationsethik“, wenn sich dieses Dasein gerade in dem ansiedelt (Ethos), was ihm aufgetragen ist und den Menschen zu den eigentlichen Möglichkeiten des Daseins hervorruft? Ist diese „Situation“ und der dazugehörige erschließende „Augenblick“ nicht nur sinnvoll, wenn das Dasein „ethisch“ „gut“ ist? Das *Dasein* kann sich überhaupt nicht in einer berechnenden und im Grunde sich vor Verantwortlichkeit flüchtenden „Situationsethik“ herumtreiben, denn in diesem Falle ist es unmöglich, von „Situation“ und von „Augenblick“ zu sprechen. Der Charakter des Guten besteht nach Heidegger „in der Ermöglichung eigentlicher Existenz“[59]. Der Augenblick kann also nur sein, wenn er „ethisch“ in einem hohen Sinne „gut“ ist. Der Augenblick ist der rechte Aufenthalt: das rechte Ethos.

Noch vieles wäre über den Augenblick zu sagen. Es muß hier genügen[60]. Der Augenblick verweist auf die später im Anaximander-Aufsatz erläuterte „Weile“, und die Konstellation der Zeitlichkeitsekstasen verweist auf die „Fuge“. Es ist nicht mehr notwendig, zu erklären, warum dieser „Augenblick“ nicht zu verwechseln ist mit Kierkegaards oder Goethes Augenblick (vgl. „Das Göttliche“: die Dauer im Wechsel: „Er kann dem Augenblick Dauer verleihen“). Und doch gehört auch Heideggers Augenblick[61] noch

---

gens gedeutet werden. Zum „Aufenthalt“ vgl. z.B. SZ 61f., 69, 88, 105, 107, 119, 124, 172f., 346f., 348.

55 SZ 386.

56 SZ 345.

57 Vgl. zur „Stätigkeit“ des Augenblicks bes. SZ 391 u.ö.

58 SZ 391.

59 SZ 383.

60 Ein Beispiel sei angefügt, wie auf Grund des Bewegungsganges der Fundamentalontologie vom Augenblick auch schon in einem Stadium des Entwurfs die Rede sein kann, wo dieser selbst noch nicht eigens entfaltet ist und auch der Begriff nicht gebraucht wird. Trotzdem müssen diese Phänomene dann vom Augenblick her verstanden werden, weil sie nur ermöglicht sind von dem her, was im Augenblick geschieht. So muß die Härte der „positiven“ und vereinzelt-isolierten „Sätze“ nach vorwärts und nach rückwärts aufgelöst werden hinein in die einzigartige Bewegungsweise der Beziehung von Sein und Seiendem. Vgl. in diesem Zusammenhang nicht nur die Seltenheit der Angst (Näheres dazu auch in Exkurs III), sondern auch ihre Plötzlichkeit. Vgl. z.B. auch SZ 271: die Herrschaft des Man wird durch die Stimme des Gewissensrufes gebrochen. „Die Möglichkeit eines solchen Bruches liegt im unvermittelten Angerufenwerden.“ „Sein und Zeit“ ist dazu unterwegs, dieses im doppelten Sinne „un-vermittelte“ (plötzliche und nicht durch die Vermittlung einer Subjektivität sich ereignende) Angerufenwerden zu bedenken.

61 Für die *neuzeitliche* Interpretation und Genesis des Augenblicks vgl. einige sehr wichtige Bemerkungen G. Krügers, in: Über Kants Lehre von der Zeit, in: Anteile, Martin Heidegger zum 65. Ge-

durch alle Brüche und Abgründe hindurch in eine Geschichte des „Augenblicks“, die bis zu Platos „Plötzlichkeit“ des Erleuchtens zurückreicht, von der wir früher schon sprachen[62].

Es kann hier offenbleiben, ob eine wenigstens vorläufige Antwort gegeben ist, wenn man sagen würde: wohl seien die geschichtlichen Phänomene auch vor dem Christentum bekannt gewesen, sie seien aber als solche nicht zum Tragen gekommen, vielmehr seien sie durch den Bezug auf eine ideale Ordnung ewiger Gegenwart „ungeschichtlich“ verstanden worden. Hier muß das einmal reichen.

h) Das Rätsel des Seins in der Geschichtlichkeit des Daseins und ein Blick auf Kierkegaards Verhältnis zur Geschichte

„Die existenziale Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins gerät ständig unversehens in den Schatten. Die Dunkelheiten lassen sich um so weniger abstreifen, als schon die möglichen Dimensionen des angemessenen Fragens nicht entwirrt sind und in allen das *Rätsel* des *Seins* und, wie jetzt deutlich wurde, der *Bewegung* sein Wesen treibt“[63]. Was bewegt sich in der Geschichtlichkeit und was *regt sich* dabei? Ist es übertrieben, wenn wir vorausgreifen und verdichtet sagen, in dem „Daß“ jener gefügten und sich fügenden Konstellation der Einheit der Zeitlichkeitsekstasen rege sich die Unverborgenheit des Seins, enthülle sich der Sinn von Sein und melde sich ein Vorbote des „Geschicks“? Sein wird gedacht als Geschichte. Geschichte wird gedacht als Sein. Aber weil dieser Entwurf nicht mehr im Rahmen einer platonischen Metaphysik steht, kann er auch nur von denen in einen radikalen Gegensatz gebracht werden zu einem Ewigen, die nie überlegt haben, was die Geschichte in ihrem Wesen ist.

Schon zu Beginn der Geschichtlichkeits-Analyse hatte Heidegger darauf verwiesen, daß es nur darum gehe, den Ort des Geschichtsproblems anzugeben. Er sagt ausdrücklich, „daß die folgende Untersuchung nicht des Glaubens ist, das Problem der Geschichte durch einen Handstreich zu lösen“[64]. Und dennoch ist mit dem Aufweis der Einsatzstelle der Geschichtlichkeit etwas ganz Entscheidendes gesagt. Wenn die „Wiederholung“ dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar macht, dann muß sich auch von Heideggers „Wiederholung“ her das Denken *„über“* die Geschichte in einem neuen Lichte zeigen. Diese „Wiederholung“ kann zu einer „Erwiderung“ werden. Auch die Geschichte des Denkens über die Geschichte bekommt erhellende und klärende Sicht von hier aus.

Das Rätsel der Geschichte kann nicht gelöst werden, indem diese beseitigt wird. Das ist im Grunde trotz gegenteiligen Anscheins doch auch die Lösung Kierkegaards: „Die Geschichte muß weg, und die Situation der Gleichzeitigkeit muß geschaffen werden. Das ist der Maßstab“[65]. „So ist die Hauptsache nun, das Terrain sauber zu bekommen, die 1800 Jahre wegzubringen, so daß das Christliche vor uns vorgeht, als geschehe es

---

burtstag, Frankfurt am Main 1950, S. 178, bes. S. 191.

62 Einige Aspekte existenzialontologischer und fundamentalontologischer Art, die der „Augenblick“ bietet, kommen in Exkurs III noch zur Sprache.

63 SZ 392.

64 SZ 377.

65 Pap. IX A 96 (übersetzt in der Kierkegaard-Auswahl, die Eva Schlechta unter dem Titel „Christentum und Christenheit“ bei Kösel-München herausgegeben hat, Nr. 216, S. 100).

heute“[66]. „Ach Herrgott! Was ist Geschichte? ... Die Geschichte ist ein Prozeß. Selten, sehr selten wird da ein kleiner Tropfen Idee angebracht. Also ist der Prozeß Umsatz in Geschwätz“[67]. Die Weltgeschichte ist ein Gelärme, das wir einbildungsmäßig für wichtig halten und von dem wir denken, Gott könne sich mit so etwas beschäftigen.

Es ist viel eher der Versuch, ihm eines unserer Mißverständnisse aufzureden, meint Kierkegaard ein andermal. Im Raum der Metaphysik und der metaphysischen Theologie ist kein genuiner Platz für die Erfahrung der Geschichte. „Die Subjektivität bestimmt das Verhältnis zum Geist. Die Subjektivität ist jenes ‚Ich‘, das ununterbrochen das Ich erinnert und weckt und das alles auf sich bezieht; das ‚Ich‘ ... dieses ‚Ich‘ ist die Schlaflosigkeit, die das Ethische bedingt“[68]. Die ablaufende Zeit wird durch das Selbst zur Zeitlichkeit verwandelt. Eigentlich lebt die existierende Subjektivität Kierkegaards im Grunde ihrer Innerlichkeit geschichtslos. Das Verhalten des Selbst trägt sich selbst. Es „schwebt“ und „tanzt“ beständig. Auch Fichtes, Schellings und Hegels eigentliches Ich „schwebt“, wie wir bei der Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft sahen, es ist „Erklärungsgrund der Geschichte“.

Das Ende der metaphysischen Geschichte des Denkens über die Geschichte ist der Historismus. Ist damit auch die Metaphysik zu Ende? Das scheint selbstverständlich zu sein. Aber wie sieht das Historismus-Problem aus, wenn wir es von den bisherigen Erörterungen her betrachten? Rudolf Bultmann meint, das Problem des Historismus sei gelöst. Und das Ergebnis? Der Mensch sei das Subjekt der Geschichte. „Die Geschichte wird konstituiert durch menschliche Handlungen“[69]. Man kann kaum glauben, daß Bultmann sich auf Heideggers „Sein und Zeit“ beruft, wenn er von der Geschichtlich-

---

66 Das ist Kierkegaards beständige Forderung, wie sie besonders in „Das Buch Adler“ (oder: „Der Begriff des Auserwählten“) zum Ausdruck kommt. Vgl. S. Kierkegaard, Einübung im Christentum u.a. (Philosophisch-theologische Schriften, Band I) hg. von Walter Rest, Köln und Olten 1951, das „Buch Adler“ findet sich in der Übersetzung von Theodor Haecker auf S. 393-652 (eigens auch von Th. Haecker, Der Begriff des Auserwählten, Innsbruck 1926), bes. S. 475-497 u.ö. Unser Zitat ist auf Seite 483 zu finden. – Kierkegaards Polemik muß recht verstanden werden. Sie ist der Versuch, den *quantitativ* als „Deckmantel“ benutzten Abstand der 1800 Jahre abzubauen und in die Spannung der „Gleichzeitigkeit“ zu bringen, die entweder Ärgernis-Haß-Verfolgung-Ausrottung oder Glaube erzwingt (Vgl. S. 482). Die „Gleichzeitigkeit“ ist kein unmittelbares Zugleichsein (vgl. die Apostel), sondern ist darüber hinaus die Aufgabe, dialektisch die eigene Gegenwart und die Heilstat Christi total zu vermitteln, so daß diese selbst als ein Gegenwärtiges erfahren wird. Es geht hier nicht um Kierkegaards Anliegen („Denn das Christliche will unerschüttert stehen, wie der Polarstern, und will deshalb heraus aus dem Gewäsch, das ihm nur das Leben nimmt“, S. 487), vielmehr um die *ontologische* Struktur seiner Deutungen, die ganz platonistisch *und* idealistisch bestimmt ist. Diese ist selbst wiederum nicht ohne Einfluß auf sein Anliegen – denn es ist heute eine ganz besonders ernste Frage, ob es im *Wesen* des Christentums liegt, daß der „Zwang“, sich absolut zu Gott zu verhalten, eine bejahende Aufnahme der Welt ausschließt. Das „Wesen“ des Christentums, das mit Hilfe der Dialektik, des qualitativen Paradoxes und anderer methodischer Leitbegriffe der Metaphysik der Subjektivität entwickelt wird, hat dasselbe Schicksal wie die Geschichte der Metaphysik. Es wäre nicht im Interesse des wahren Wesens des Christentums, diese Ehe für völlig unauflöslich zu erklären. Auch hier darf Nietzsches Einbruch nicht vergessen werden. Ein so verstandenes Christentum ist „Platonismus für das Volk“, Metaphysik für das Volk. Heidegger zitiert das Nietzschewort bereits in EM 80. Die Tatsache, daß wir hier heute noch nicht tiefer und deutlicher sehen können, dispensiert nicht von einer angemessenen Differenzierung.

67 Pap. XI 1 A 446 (Schlechta, a.a.O., Nr. 780, S. 380).

68 Vgl. E. Schlechta, a.a.O., Nr. 781, S. 381 (vgl. übrigens noch Nr. 832, Nr. 491, Nr. 544, Nr. 423-459 u.ö.).

69 Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, S. 165.

keit des Daseins schreibt[70]. Das Problem des Historismus ist keineswegs gelöst, wahrscheinlich noch nicht einmal erblickt. Wer die heutige Lage, z.B. gerade der theologischen Exegese im Verhältnis zur theologischen Systematik, kennt, wird zweifeln, ob die Lösung dieser Fragen schon gelungen ist.

i) Der Historismus und „Sein und Zeit“

Es ist ein eigenartiger Gegensatz, daß kaum andere Zeiten so viel gewußt und erforscht, entdeckt und ans Tageslicht gebracht haben wie unsere Epoche – und daß zu kaum einer anderen Zeit der Mensch in eine solche Fragwürdigkeit hinsichtlich seines Wesens und des Wesens der Wahrheit gekommen ist[71]. Worin liegt denn der Triumph des Historismus, wenn wir unsere Frage einmal von dieser Seite her angehen?

„Das *historische Bewußtsein* von der *Endlichkeit* jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen“, sagt Dilthey. „Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte“[72]. „Der Mensch steht nun ganz frei da. Aber es rettet zugleich dem Menschen die Einheit seiner Seele, den Blick in einen zwar unergründlichen, doch der Lebendigkeit unseres Wesens offenbaren Zusammenhang der Dinge“[73]. Das ist der Historismus im kritischen Sinne. Er ist vorbereitet und eingeleitet durch einen Historismus im weiteren Begriffe: Herder sieht in seinem „historischen Pantheismus“[74] in jedem endlichen Leben das Walten des unendlichen Gottes. Hegel denkt diesen Gedanken nur konsequent zu Ende, wenn er die Geschichte als die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen deutet. Vielleicht steht hinter Herder stark Luthers gläubige Geschichtsdeutung, die in unserer Hinsicht wohl ihre voluntaristischen und spätscholastischen Spuren nicht verleugnen kann[75]. Beim Einsturz des spekulativen Idealismus, in

---

70 Vgl. auch dazu Exkurs III und andere Teile dieser Arbeit.

71 Vgl. KM 189, SZ 391, 396, 400/401. – Zur Historismus-Problematik vgl. W. Bodenstein, Neige des Historismus, Gütersloh 1959; A. Heuss, Verlust der Geschichte, Göttingen 1959; J. Vogt, Wege zum historischen Universum. Von Ranke bis Toynbee (Urban-Buch 51), Stuttgart 1961; Fr. Meinecke, Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, München 1959; C. Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, vgl. vom selben Verfasser auch die Einleitung zu Fr. Meineckes, Entstehung des Historismus (Werke III), München 1959; C. Antoni, Vom Historismus zur Soziologie, Stuttgart o.J.; Kl. Scholder, F. C. Baur als Historiker, in: Evangelische Theologie, Jahrgang 1961; H. Diwald, Das historische Erkennen. Untersuchungen zum Geschichtsrealismus im 19. Jahrhundert, Köln 1955 (Beihefte zur ZRGG); Horst Müller, Lebensphilosophie bei Georg Simmel, Berlin 1960; viele wertvolle und sonst z.T. schwer zugängliche Texte bei Fr. Wagner, Geschichtswissenschaft (Orbis Academicus), Freiburg – München 1955; vgl. außerdem die zitierten Arbeiten von Wittram, Dreher, Gadamer u.a.

72 Diltheys Gesammelte Schriften, VII. Band, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 3. unveränderte Auflage, Stuttgart-Göttingen 1961, S. 290 und S. 291 (vgl. Kontext).

73 VIII, 225.

74 Vgl. Gadamers Historismus-Artikel in RGG^3 (vgl. Literaturverzeichnis).

75 Vgl. H. Bornkamm, Luthers geistige Welt, Gütersloh 1953^2. S. 68ff.: Der verborgene und der offene Gott, S. 73f.: der vermummte Gott der Geschichte. Vgl. folgende Zitate bei Bornkamm (ebd.): „Das kann man wohl sagen, der Weltlauf und sonderlich seiner Heiligen Wesen sei Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderlich regiert und rumort“ (WA 15; 373, 7, 127. Psalm, 1524). „Welcher Fürst den Krieg gewinnt, durch den hat Gott die anderen geschlagen“ (WA

dessen Gefolge die kritisch-historische Forschung einen großen Aufschwung nimmt, versucht die Romantik das Wesen der Geschichte neu zu durchdenken[76]. Dilthey will im Grunde das Erbe der Romantik mit dem Erfahrungsstandpunkt der historischen Wissenschaften versöhnen[77]. Angesichts der totalen Geschichtlichkeit des Daseins, die die historische Forschung feststellt, taucht nun die Frage auf, wie denn nun überhaupt noch „objektive“ Verbindlichkeit möglich sei.

Alles Gegebene gilt nun als historisch hervorgebracht. Es gibt nichts Festes und Abgeschlossenes mehr, alles ist in einen „ewigen Fluß“ gebracht. Alle Winkel der geistigen Welt sind von der neuen Sehweise betroffen. Es gibt keine Ausnahme, auch in der Theologie nicht. Aber eine Rückkehr zu den Zeiten vor der Historisierung scheint unmöglich.

Nun ist auch hier keine einfache Schwarz-Weiß-Malerei zu betreiben. Der Historismus hat zumindest in seinem Ursprung auch verbindlich und normstärkend gewirkt. Denn der Historismus hat nicht zu Unrecht Geschichte, Individualität, Eigenständigkeit und Mannigfaltigkeit als nicht weniger bindende Größe gegen ein rationalistisch verflachtes Gesetz, gegen eine verschwommene allgemeine Vernunft und gegen den Absolutheitsanspruch überkommener Werthierarchien in Politik und Wissenschaft gesetzt. Die Ursachen des relativistischen Historismus mit der ihm folgenden religiösen Indifferenz, Verwerfung der dogmatischen Lehrform und dem entkräftigenden Schwund sittlicher Gebote liegen beileibe nicht nur bei dem, was man zusammenfassend dann Historismus nannte[78].

Doch bleiben die eben skizzierten Folgen nicht einfach nur nebensächliche Erscheinungen. Der Mensch sieht sich nun überhaupt erst in seinem Wesen: die geschichtliche Bedingtheit des Menschen kommt im historischen Bewußtsein endgültig zum Vorschein. Nicht einmal die vereinzelte Individualität, auf die sich ja zunächst das Interesse richtet, steht unbedingt für sich allein: alles Geschichtliche steht in einem Zusammenhang des Lebens, dessen Produkte wiederum in einer beständigen Wirkung miteinander verbunden sind. Dieser Wirkungszusammenhang erzeugt Werte und realisiert Zwecke. Das geschichtliche Leben selbst schafft den Zusammenhang von Leistungen, der selbst in der Struktur seelischer Erlebnisse begründet ist. Die Regeln und Zwecke, denen sich die Individuen unterwerfen, sind geschichtliche Begriffe, das heißt immanent-teleologische Energiebegriffe: Wirken, Geschehen, Tätigkeit und Zeitverlauf der geistigen Welt selbst, die in sich ein Ganzes bildet.

7; 585, 33, Magnificat 1521).

76 Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 205-217.

77 In der kritischen Forschung entsteht wohl der Begriff der Geschichtlichkeit (vgl. z.B. Auferstehung Jesu) überhaupt (so Gadamer). – Es ist nicht uninteressant, darauf hinzuweisen, daß Goethe skeptisch war im Blick auf die heraufziehende Geschichtswissenschaft. Mit Hegel spricht er noch über diese Gefahren in der letzten Zeit vor Hegels Tod. Über Hegel vgl. nur die Einleitung in die Geschichte der Philosophie; der späte Schelling erblickt darin ein Problem, dessen Lösung in der Zukunft liegt: „Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigentümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden“ (Philos. der Offenbarung, VI. Erg.-Band, hg. M. Schröter, S. 15).

78 Vgl. dazu R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1958, Kap. V, S. 58ff.; vgl. bes. S. 61f. (mit Hinweisen auf Meinecke und Topitsch).

Nach Dilthey hat Hegels dialektische Methode die reiche Vielfalt des geschichtlichen Lebens erstarren lassen. Hegel legte seinem genialen Begriff des objektiven Geistes eine unhaltbare Voraussetzung zu Grunde: alles wird von der allgemeinen Vernunft her in einer ideellen Konstruktion verständlich gemacht. Dilthey dagegen setzt an diese Stelle das Leben als die Totalität des seelischen Zusammenhanges. Hegel konstruiert metaphysisch, Dilthey analysiert das Gegebene in seiner geschichtlichen Lebensäußerung. Das Erleben und Verstehen ist die Keimzelle der geschichtlichen Welt, darin das Individuum im Kreuzungspunkt des gesamten Wirkungszusammenhangs Wirkungen empfängt, austauscht und damit die Energie erhält für das Verständnis der historischen Ferne. Das Individuum findet in allem und jedem seinen eigenen Ausdruck.

Die Umbildung der Hegelschen Begriffe ist deutlich. Aber ist die „Metaphysik“ damit überwunden? Keineswegs. Dilthey sieht in dem geschichtlichen Bewußtsein die Möglichkeit einer mindestens potentiell völligen Selbstdurchsichtigkeit des Geistes. Denn das historische Bewußtsein übersetzt alle Objektivationen des Lebens zurück in die Ursprünglichkeit des Erlebnisses. Dilthey besitzt ein grenzenloses Vertrauen in die Möglichkeiten dieses Bewußtseins. Immer wieder verweist er auf das Nacherleben von geschichtlicher Vergangenheit. Trotz der Abwehr von Hegels Apriori orientiert sich Dilthey doch noch am aufgeklärten Ideal einer alles verstehenden Vernunft, die von der Urzelle des Erlebnisses aus im historischen Wissen die Unendlichkeit des Geistes realisiert. Wurzelhaft ist der menschliche Geist identisch mit dem Unendlichen. Das historische Bewußtsein rückt an die Stelle des „metaphysischen Bewußtseins“, aber als solches behält es gerade um so radikaler den Leitentwurf des eigentlich „Metaphysischen“ bei: die heimliche Unendlichkeit des Geistes bleibt ebenso bestehen wie die verborgene Mitwisserschaft mit dem unergründlichen Alleben. Er setzt sich damit aber doch aus der Geschichte heraus und hält in der souveränen Ungebundenheit eines im Grunde unbeschränkten Verstehens, das beliebig vergleichend und allseitig entdeckend forscht, zwar nicht eine gleichzeitige und auf einmal präsente Identität des Bewußtseins und des Gegenstandes fest, doch bringt die Aufnahme der geschichtlichen Erfahrungswissenschaften – angeblich jenseits aller Spekulation – das Ziel einer Selbstbegegnung des Geistes in seinen eigenen Äußerungen verzögert, aber nicht weniger entschieden zur Vollendung. „Mit Bewußtsein ein Bedingtes zu sein“ – das ist zwar ein Angriff auf die idealistische Reflexionsphilosophie, aber mit dem Festhalten eines cartesianischen Bewußtseins erhält sich die innere Unendlichkeit der Subjektivität[79].

Das Problem des Relativismus ist damit nicht gelöst. Die Geschichte weiß zwar von Setzungen eines Unbedingten, als Wert, Norm und Gut. Sie geht aber nur dem Verlauf der Ausbildungen nach, wie sie das Leben hervorbrachte, und entscheidet sich nicht in dem ungeschlichteten Kampf der verschiedenen Setzungen untereinander. Der Historiker verzichtet *grundsätzlich* auf jeglichen Eingriff der Spekulation in das Erfahrungsgebiet der Geschichte. Die Philosophie selbst vermag keine Antwort zu geben. Die immerwährende Wirksamkeit der allgemeinen Strukturverhältnisse, wie diese an jedem Ort und zu jeder Zeit walten und das Leben der Menschen bestimmen, ist der einzig offenbare Sinn der Geschichte. Die Analyse des Aufbaus der geistigen Welt studiert diese Regelmäßigkeiten an der bisherigen Entwicklung und stellt damit eine innere Ordnung des Geschehens auf, der auch die Zukunft unterworfen ist.

Das historische Bewußtsein befreit von den letzten Fesseln. Die Historisierung der

---

[79] Vgl. dazu H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 218-228.

Geschichte befreit von ihrer Last und Verpflichtung. Die umfassende Historisierung der geschichtlichen Herkunft schafft eine Freiheit, deren nackte Autonomie durch Geschichtslosigkeit bestimmt ist. Verständlich ist etwas nur noch in seiner geschichtlichen Kontingenz. Die Geschichtslosigkeit der Gegenwart wird erstickt im unendlichen Aufwand der Registratur des Vergangenen. Die historische Bildung im weitesten Sinne schafft durch geschickte Vulgarisation eine „zweite Aufklärung“: das aufgeblähte historische Bewußtsein erzeugt in der unendlich geistig-geschichtlichen Welt eine Ersatzheimat, darin die Not und der Anspruch aus der Zukunft verkümmern. Es gilt nur noch das Geschichtliche, aber diese Geltung ist im Grunde sinnlos, weil sie keinen Sinn vermitteln darf.

Dilthey war sich des Dilemmas bewußt. Troeltsch, Meinecke, Max Weber, Spranger, Rothacker u.a. versuchen z.T. bis heute die „Überwindung“ des Historismus. Dilthey spricht die Lage selbst bestürzt an seinem 70. Geburtstag aus: „Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben – aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden“[80]. Nietzsche hatte schon ein halbes Jahrhundert vorher verkündet: „... so träte die heikelste aller Fragen in den Vordergrund: ob die Wissenschaft imstande sei, Ziele des Handelns zu *geben,* nachdem sie bewiesen hat, daß sie solche nehmen und vernichten kann“[81]. Er selbst beantwortet die Frage nach der Aufrichtung von Wahrheiten, auf die sich wieder ein Zeitalter und das Leben der Menschen gründen können, mit der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“[82]. „Jenes fabelhafte moderne Vermögen der Einfühlung und psychologischen Nachkonstruktion, das in seiner Spannweite, Universalität und Biegsamkeit mehr als irgendetwas anderes den modernen Geist charakterisiert“[83], ist auch zugleich die auflösende Kraft, die jegliche Gestaltung der Zukunft und jede „Kultursynthese“ unmöglich macht.

Die Forderungen von heute sind verständlich: „Alles bisher Gedachte muß noch einmal unter dem neuen Prinzip der Zeit durchgedacht werden, die für alles Denken auf dieser Welt die fundamentale, sowohl begrenzende wie ermöglichende Bedingung darstellt“, sagt ein Historiker. „Auf allen Gebieten muß in Zukunft das geschichtliche Gewordensein (Tradition) bewußt mitgedacht werden“[84]. Aber wie – wiederum durch die Historie? Oder als sublimer Relativismus?

Heidegger zeigt in „Sein und Zeit“, daß es Relativismus nur da gibt, wo es ein Absolutes gibt. Das Absolute aber ist seiner Herkunft nach ontologisch unbedacht. Soweit es überhaupt faßbar ist in seiner inneren Vieldeutigkeit, entstammt es dem Grundschema der platonistischen Metaphysik. Im Grunde macht der Historismus nur eine Voraussetzung: „Absolut“ ist das die „Relativität“ erkennende Denken und Forschen, Verstehen und Erleben. Zwar hat Dilthey auch diese noch in ein dialektisch-entsprechendes Gegenüber zum Leben gebracht, darin es verwoben ist, aber

---

80 V, 9.

81 Die Fröhliche Wissenschaft, Stück 7.

82 Vgl. K. Ulmer, Orientierung über Nietzsche, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958), S. 481-506; 13 (1959), S. 52-84.

83 E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften, Band 3, Tübingen 1922), S. 469.

84 A. Mirgeler, Artikel „Historismus“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Band V, Sp. 393/394 (Zitat: Sp. 393).

eigentlich bleibt dieses Verhältnis gerade ungeklärt. Solange diese Hermeneutik noch auf dem Standpunkt einer ontologisch verstandenen Subjektivität verbleibt, betrachtet sie das Geschehen von einem letztlich doch absolut überlegenen und die Geschichte umgreifenden Begreifen. Geschichte wird primär offenbar in der Objektivation und deren Auflösung im historischen Erkennen. Wenn aber eine Ontologie der Vorhandenheit die übliche Betrachtung des Absoluten in seiner Seinsart bestimmt, dasselbe auch für das Denken aus der Subjektivität gilt, dann stürzen die Fundamente von „absolut“, „ewig“, „relativ“ ein, sofern die Beschränktheit der sie tragenden Ontologie auffällt. Nichts anderes geschieht aber in „Sein und Zeit“.

Das Resultat: der Historismus denkt selbst noch nicht geschichtlich genug. Geschichte wird vom Historismus noch am geschichtlich, d.h. hier historisch feststellbaren Wandel der Geschehnisse in einer zeitlichen Welt abgelesen. Der historische Ablauf dient als Folie, auf der das Wesen der Geschichte gedacht wird. Das Wesen der Geschichte selbst erfährt der Historismus deswegen nicht, weil er eine bestimmte Art und Auslegung der Geschichte absolut setzt. Dagegen erweist Heidegger gerade, daß die Historie aus der eigentlichen Geschichtlichkeit geboren wird. Die Historie selbst sieht aber ihren eigenen Grund nicht mehr. Die Freiburger Antrittsvorlesung formuliert diesen Tatbestand, wenn sie sagt, die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund sei abgestorben. Der späte Heidegger sagt kurz und scharf: „Die Wissenschaft denkt nicht.“

„Am Ende ist das Aufkommen eines Problems des ‚Historismus‘ das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie. Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich“[85]. Die Entfaltung des Begriffs der „Erfahrung“ und des „denkenden Gesprächs“ im letzten Kapitel zeigen deutlich, wie sich Heidegger die „Überwindung“ des Historismus konkret denkt.

Freilich, hier bleiben Probleme – wer wird das leugnen? Nur nimmt man sich im Grunde jede Möglichkeit echten Verstehens, wenn man hartnäckig behauptet, die Geschichte sei bei Heidegger das Absolute geworden. Löwith geht überhaupt an der Frage vorbei[86]. Auch Martin Buber übersieht die entscheidende Differenz zu Hegel vollständig[87]. Es ist ja noch nicht notwendig, bei der zureichenden Deutung der Geschichtlichkeit, wie sie Heidegger erblickt, zu schwören. Nur ist die Krise um den Historismus so groß, daß man nicht glauben wird, die Aporien mit den üblichen Schemata schlichten zu können. Und man sollte sich wenigstens die wenigen Möglichkeiten eines Weges zur Lösung nicht verschließen.

k) Sein „und“ Zeit

Die völlige Lösung dieser Fragen darf man von „Sein und Zeit“ deswegen schon nicht erwarten, weil sie in den fundamentalontologischen Grundentwurf eingefügt bleiben und von dorther Sinn, Beschränkung und Bedeutung erlangen. Die Zeitlichkeit als der Sinn des Seins des Daseins gewinnt deswegen eine fundamentalontologische Bedeutung, weil das Sein des Daseins der hypothetische Grund für das Sein überhaupt ist. Nur

---

85 SZ 396 u.ö.

86 Vgl. Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1961, hier: Mensch und Geschichte S. 152-178, bes. 155, 160, 163, 174, 177.

87 Geltung und Grenze des politischen Prinzips, in: Universitas 16 (1961), S. 689- 699, bes. S. 695f.

so kann die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit hin den transzendentalen Horizont abgeben für die Frage nach dem Sein[88]. Die Zeit ist also das, von wo aus das Seinsverständnis des Daseins sich auslegt. Der von uns gewonnene Begriff der Zeitlichkeit ist bereits genügend gegen das „vulgäre“ Zeitverständnis abgegrenzt, das die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins nivelliert zur berechenbaren und zählbaren Zeit, deren „Kontinuität“ sich nicht aus der Erstrecktheit des Daseins bestimmt, sondern in der Orientierung am vorhandenen Zusammenhang der Seienden gewonnen wird. Die eigentliche „Zeit“ ist deswegen das „nunc stans“ einer beständigen Gegenwart. So wird offenbar, daß die Auslegung des Seins als „Parousia“ (beständige Anwesenheit) im Horizont einer Auslegung der Zeitlichkeit ihren Ursprung hat, die die ursprüngliche Zeit nicht mehr kennt. Das vorontologisch sich durchsetzende Zeitverständnis aus dem alltäglichen Besorgen überträgt sich in die eigens ausgebildete Ontologie. Die Geschichte des Seins bleibt von einem ungedachten Wesen der Zeit durchwaltet. Wenn aber versucht wird, in den Grund des Seins selbst zu gehen, darf man nicht im Vordergrund des Anwesenden bleiben, sondern muß in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen. Die Zeit selbst wird so zum Vorort der Enthüllung des Sinnes von Sein.

Da der 2. Teil von „Sein und Zeit“ nicht erschien, konnte auch nicht mehr deutlich werden, daß auch das „Unzeitliche“ und „Überzeitliche“ hinsichtlich seines Seins „zeitlich“ ist[89]. Die Schwierigkeiten für die Aufklärung des positiven Sinnes dieser „Zeitlichkeit“ ruhen nämlich darin, daß das weitere Verhältnis von „Sein“ und „Zeitlichkeit“ in eine ernste Aporie kommt. Die wunden Punkte brauchen hier nicht mehr neu erörtert zu werden, weil sie nur der Ausdruck der grundsätzlichen Verlegenheit sind: wenn die Zeitlichkeit des Daseins offenbar geworden ist, dann hat sich das Dasein wiederum zugleich in einer *relativ* abgeschlossenen Dimension „seines“ Seins festgemacht. Wie die Einigung von „Transzendenz“ und „transzendental“ in „Sein und Zeit“ ständig auseinanderzubrechen droht, so wird auch das im zweifachen Sinne Hypothetische der Zeitlichkeit des Daseins in der Bewahrung seiner echten Vor-läufigkeit bedroht: das fundamentalontologische Zusammenspiel des sich auch hier rückläufig begründenden Entwurfs zwischen Zeitlichkeit des Daseins *und* „Temporalität des Seins“[90] selbst kommt in eine bedenkliche „Einseitigkeit“. Solange das Dasein als Zeitlichkeit auch hier das Fundament, den Boden und das heißt den Grund abgibt für die Gewinnung der Frage nach dem Sinn von Sein, scheint ein weiterer positiver Schritt nicht mehr möglich zu sein. Wie kann nämlich die ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit den ekstatischen Entwurf von Sein[91] überhaupt ermöglichen? „Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins?* Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des Seins?“ Mit diesen *Fragen* endet „Sein und Zeit I“.

Fragwürdig erscheint von hier her nicht so sehr das, was je „Sein“ und je „Zeit“ heißt – beide gehören ohnehin zusammen –, sondern das, was ihre Zusammenkunft im Wesen ermöglicht. Das „und“ zwischen „Sein“ und „Zeit“ ist das Rätsel. Von woher wird dieser in sich hin- und herschwingende Bereich auseinander und zueinander gehalten? Wer

---

88 Vgl. die Überschrift des ersten Teiles von „Sein und Zeit“.
89 SZ 18.
90 SZ 19.
91 Vgl. SZ 437.

vergibt das „und“? Wie? Die Kehre selbst hat gezeigt, daß sich diese Frage nicht beantworten läßt, solange das Sein in einem „transzendentalen *Horizont“* gedacht wird. Auch wenn das Sein „offener Horizont“ ist, so können wir im Denken des von uns her bestimmten und gezogenen Gesichtskreises nie das Offene frei vernehmen, das allem Blicken und Vernehmen zuvor uns schon in das Wesen eingelassen hat. „Boden“, „Fundament“ und „Grund“ kann deswegen nicht mehr vom Dasein im Blick auf das Sein gesagt werden, weil das Sein selbst darin immer noch eine zwar überragende Mächtigkeit darstellt, aber doch eine seiende Eigenschaft oder Seinsweise oder Seinsverfassung eines Seienden ist. Der Bezug vom Seienden zu Sein muß gekehrt werden, wenn das *Sein selbst* gedacht werden soll. „Es bleibt von Boden und Grund gelöst und *bedarf ihrer nicht.* Es ist nicht bodenständig im Seienden, als könnte es auf ihm erstellt werden. Bodenständig ist nur das Seiende in Bezug auf Sein. Bodenlos zu sein erscheint als Mangel nur vom Seienden her gerechnet, worin *wir* jeden Anhalt verlieren“[92].

Obwohl die Zeitlichkeit des Daseins nochmals mächtig die erfragte Dimension aufreißt, jeden möglichen „Subjektivismus“ dabei weit zurück läßt, bleibt sie *ontologisch* noch in den letzten, fast unsichtbar gewordenen Spuren einer Philosophie, die aus der Subjektivität herkommt. Dieses Geschick zeigt sich auch noch im Mißverständnis vieler einzelner Probleme, Begriffe und Strukturen, von denen ich nur noch den Begriff des Existenzials herausgreifen will.

l) Die Frage nach der neutral-formalen Geltung der Existenzialien und ihre vielfältigen Hintergründe

Der Streit um das Wesen der Existenzialien hat sich im Kampf um Rudolf Bultmanns Entmythologisierung entzündet. Zentrale Frage ist dabei, ob sich die in der existenzialen Analytik hervorgebrachten Grundbestimmungen des Seins des Daseins von der „inhaltlichen“ Ausrichtung eines konkreten ontisch-existenziellen Existenzverständnisses trennen lassen. Sind also die existenzialen Verhältnisse *in sich* ontisch so „formal“, daß sie grundsätzlich für jedes Dasein in Anwendung kommen können, ohne ein ontisch-existenzielles Existenzverständnis entsprechend abzufärben, dieses heimlich zu untergraben, und auf diese Weise das trojanische Pferd in jeden Glauben und in jedes Entscheiden einzuführen? Das würde also für die Theologie bedeuten, daß sie vielleicht Bestimmungen in das Hören der Anrede Gottes mitbringt, die eigentlich von einer Abwendung von Gott und von einem grundsätzlichen Verschlossensein gegen die Offenheit eines Glaubens be-stimmt sind. Das ist wahrhaftig keine leichtzunehmende Schwierigkeit.

Andererseits darf die *philosophische* Tiefe solcher Bedenken nicht überschätzt werden. Manche Theologen haben keine Hemmungen, auch solche Widersprüche anzunehmen, denn jede „natürliche Theologie“ wäre ohnehin schon sündig und noch viel härter der Gnade verschlossen, wie sie meinen. Ein etwas bekannteres Beispiel dafür bildet Karl Barths Stellung zu Feuerbach Ende der Dreißiger Jahre, auf die ich schon einmal verwiesen habe. Wer ein Paradebeispiel sucht für ein absolutes Unverständnis gegenüber der Aufgabe der Philosophie in der Theologie, der lese einmal den Artikel

---

92 Aus einer im März 1943 von Heidegger gehaltenen Vorlesung über Parmenides und Heraklit, zitiert von B. Welte, Remarques sur l’ontologie de Heidegger, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 31 (1947), S. 379-393, Zitat S. 389 Anm. 15.

„Unsterblichkeit der Seele“ im Evangelischen Kirchenlexikon.

Zunächst ist nämlich völlig klar, daß die Frage nach der sogenannten „Neutralität“ der Existenzialien durch eine ohnehin bereits im Ansatz falsche Interpretation eingeführt ist, indem man nämlich Angst, Sorge, Tod, Schuld, Gewissen und Entschlossenheit nicht in ihrem existenzialen Sinn verstand, sondern durch die konkrete und vertraute Sprache dieser Worte und die existenziell eindrucksvollen Analysen Heideggers eben doch zum größten Teil existenziell deutete. Bultmann versteht ja Heidegger selbst in dieser Weise, wenn wir seine früher schon andeutungsweise öfters vorgeführte Auffassung von „Angst“ und „Sorge“ in die Erinnerung zurückrufen dürfen. Ich kann mich hier nicht mit der sehr umfangreichen Literatur zu diesem Thema befassen. Soweit ich trotzdem die bisher wichtigsten Beiträge durchsehen konnte, ist das philosophische Ergebnis dieser Diskussion äußerst dürftig. Die jeweils vorgetragenen Heidegger-Deutungen versagen fast durchgängig.

Worin besteht nun die „Formalität“ der Existenzialien? Was heißt überhaupt „formal“? Nun, man muß zugeben, daß die gängigen philosophischen Wörterbücher und Lexika einen hier im Stich lassen. Die relativ beste Antwort, die man aus der theologischen Diskussion dieses Problems noch erhält, besagt, daß sich doch gewisse Bestimmungen des menschlichen Seins in Glaube und Unglaube „durchhalten“ müssen. Aber wie versteht man dieses Durchhalten? Sind die Existenzialien gesetzhafte Regeln der Ordnung, da man ja immer schon ein gewisses Klassifizierungssystem durchgängiger Begriffe anwenden muß, um überhaupt über das Seiende etwas aussagen zu können, ohne daß sich diese Begrifflichkeit sachlich überhaupt auf das Wesen einlassen muß? Solche verflachten neukantianischen Erinnerungen treiben sich massenhaft in dieser Diskussion herum. Sind die Existenzialien nur ein geisteswissenschaftlich orientiertes Inventar für die einigermaßen angemessene Fassung des Menschenwesens? Ein hermeneutisches Rahmenwerk? Ein noetisches Korrelat zum Existenziellen? Eine Begrifflichkeit, die eben geeignet ist, die Existenz in ihrem faktischen Existieren zu beschreiben? Ist die Formalität die Grenze, die auch noch da ist, um einen Inhalt äußerlich einzufassen oder sogar nur logisch anzudeuten? Ist sie ein neutraler Denkform-Rahmen? Dann sind die Existenzialien freilich ohne jedes Bedenken neutral und indifferent gegenüber aller konkreten Fülle, jedem existenziellen Pathos und der einzelnen Entscheidung. Dann „gelten“ sie für alles Dasein. In dieser Richtung ist offenbar nie eine Antwort zu finden.

Aber sie kann auch nicht gefunden werden, wenn man erklärt, der Impetus, wie Existenz gewollt und gelebt werde, entwerfe sich unwillkürlich auf „Kategorien“, die noch konkret gefärbt sein müßten. Wenn Heidegger überhaupt das Wort „neutral“ in diesem Zusammenhang gebraucht[93], dann heißt das nur, daß z.B. das unthematische Verstehen von Sein nicht eigens zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit unterscheidet und insofern „neutral“ ist; oder aber, daß der Begriff „Selbst“ in seiner ontologischen Bedeutung gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die Geschlechtlichkeit neutral ist. „Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität“[94]. In dem oben erwähnten Sinn kommt das Wort mit guten Gründen überhaupt nicht vor.

Der faktische Vollzug des Daseins ist unerheblich für die existenziale Analytik, weil

---

93 Vgl. SZ 364 (oben).

94 WG 38.

auch die uneigentlichen Weisen des Seinkönnens als „Modifikationen“ und „defiziente Modi“ eines eigentlichen Seins positive Strukturen hergeben. Diese Feststellung bleibt aber nur insofern richtig, als die Ebene der existenzialen Analytik schon vorausgesetzt wird. Ein bestimmtes Daseinsverständnis bedeutet in seiner besseren Ausbildung auch zweifellos die Möglichkeit für einen Fortschritt der existenzialen Analytik, „solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt“[95].

Die existenziale Analytik fragt nach den in der Seinsverfassung selbst liegenden notwendigen Bedingungen dafür, daß das Dasein so und so bestimmt ist[96]. Eine existenziale Bestimmung umfaßt also die konstitutiven Momente eines Phänomens. Die existenziale Bedingung der Möglichkeit, die zu jedem faktisch-existenziellen Seinkönnen gehört[97], ist nun aber gegenüber der ontischen Auslegung nicht bloß eine präsumptiv-empirische, theoretisch-ontische Verallgemeinerung auf einer selben Ebene. „Das würde lediglich besagen: ontisch sind alle Verhaltungen des Menschen ‚sorgenvoll‘ und geführt durch eine ‚Hingabe an etwas‘“[98]. Die „Verallgemeinerung“ meint keine ständig auftretenden ontischen Eigenschaften, sondern im vorhinein schon zugrundeliegende Bestimmungen im Sein dieses Seienden, ohne welche es gar nicht *als* solches Seiende *sein* kann. Diese Strukturen bilden also selbst ein „existenziales Apriori“[99].

Entsprechend der Seinsweise des Daseins meint diese apriorisch-ontologische Verallgemeinerung nicht so sehr ein „Was“, denn als existenziale Bedingung der Möglichkeit *für ... ist* sie wesentlich Existieren. Diese Bestimmung bringt ohne jeden Zweifel eine eigentümliche Leere mit sich. „Leere“ darf aber hier nur einmal als „inhaltliche“ Unbestimmtheit verstanden werden. „Leere“ sagt für diese Formalität nicht nur „Leerform“, vorgestellt nach dem Bilde einer hohlen und leeren Hülse. Die einzige Bestimmtheit dieser Formalität liegt darin, daß sie als umrißhafte Prägung „formal“ ist, d.h. Bestand verleiht, Unterschiedenheit aufreißt und durchwirkend eine gefügte Gestalt aufbaut. Sie durchherrscht und durchgründet so sehr den „Inhalt“, daß dieser als „materialer Gehalt“ in den Hintergrund gedrängt wird.

Ganz entscheidend wird aber nun die Frage, wie diese existenzialen Bestimmungen den existenziellen Verhaltungsweisen „zugrundeliegen“. Sie sind kein substantieller Besitz und kein gegenüberliegendes oder jenseitiges Existenzideal, darauf sich das Dasein richtet, und sie sind auch nicht die immanenten Potenzen eines tätigen Subjekts. In irgendeiner Weise liegen sie aber konstitutiv „zugrunde“, daran kann kein Zweifel sein. Wir sagten vorhin schon, daß die uneigentlichen Weisen nur auf dem Grunde der Eigentlichkeit möglich sind. Wenn dem nicht so wäre, dann wäre so etwas wie eine „Modifikation“ überhaupt nicht denkbar, weil dann nur eine absolute Neuschöpfung oder sonst ein unverständliches Mirakel als Erklärungsgrund fungieren müßte. Mit jedem rein „von außen“ kommenden Eingriff wäre ohnehin die Existenzverfassung des Daseins zerstört. Die existenzialen Bedingungen sind also nicht nur „Grund“-Strukturen, in denen sich das Sein des Daseins vollzieht, sondern sie sind die Möglichkeiten seines Seinkönnens im Sinne der Ermöglichung.

Wie „wirklich“ aber diese Strukturen *sind,* das soll an einem Beispiel gezeigt wer-

---

95 SZ 295.
96 Vgl. SZ 357.
97 Vgl. SZ 280.
98 SZ 199.
99 SZ 131.

den. Das Mitsein ist eine wesenhaft existenziale Weise zu sein. Sie kommt dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zu. Dieser Satz kann kaum unterschätzt werden, denn damit ist gesagt, daß das Dasein „existenzial“ auch dann vom Mitsein bestimmt ist, „wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden oder wahrgenommen ist. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein“[100]. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins. Mitsein ist also unverlierbares „existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins“[101]. Das Mitsein ist also keine vorhandene Eigenschaft und keine reine, beliebig verwirklichbare „Möglichkeit“, die in einen Gegensatz zur Wirklichkeit gestellt werden könnte. Sie ist „wirklicher“ als jede „Wirklichkeit“, die am Sinne der Vorhandenheit orientiert wird. Sie *gehört* zum Sein-Können des Daseins. Den Zusammenhang der Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß Dasein überhaupt ist, nennt Heidegger „Existenzialität“. „Existenzialität“ ist gewissermaßen der weitere Bereich gegenüber „Existenz“, weil er selbst noch der ontologischen Struktur dieser nachgeht. Diese „zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert“[102]. Da die Existenzialität die Seinsverfassung des Daseins im weitesten Sinne meint, in dieser aber die Idee des Seins „beschlossen“ liegt[103], stellt sich die Frage nach dem Sinn der Existenzialität als die Frage nach dem Sinn von Sein[104], und hängt die Möglichkeit einer Durchführung der existenzialen Analytik an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt[105].

Die für das Dasein konstitutiven Strukturen, in denen sich sein Sein vollzieht und ermöglicht, sind zwar „Voraussetzungen“ für das Dasein selbst, aber keine Setzungen eines realen seienden Grundes. Das „voraus“ ist nur *innerhalb* des Daseins selbst. Das Da-sein ist der Horizont und die ursprüngliche Einheit, darin die Bedingungen „immanent“ sind. Weil dieser Rückstieg in den zum Dasein gehörenden Bereich der Existenz zunächst einmal „transzenden*tal*“ geschieht, bildet Heidegger vermutlich in Anlehnung das Wort „existenz*ial*“. Zugleich steht es auch in einem relativen Gegensatz zum „Kategori*alen*“. Der Terminus „existenzial“ hat neben dieser ersten Bedeutung, die aber noch mehr einschließt, eine zweite und davon erst abgeleitete Bedeutung. Ein „logischer Begriff“ der Wissenschaften betrachtet diese mit Rücksicht auf ihr Resultat: sie sind durch einen „Begründungszusammenhang wahrer Sätze“ bestimmt. Ein „existenzialer Begriff der Wissenschaft“[106] versteht dagegen die Wissenschaft als Weise der Existenz: er geht auf die ontologische Möglichkeit des Ursprungs der Wissenschaften aus der Seinsverfassung des Daseins. Dieser z.B. „*existenzial*-geschichtliche Ursprung“ der Historie ist also mehr eine von methodischen Motiven her abgrenzende und unterscheidende formale Charakteristik[107], die sich nicht eigens mit der konstitutiven Bedeutung der Existenzialien befaßt. Dieser Begriff des „Existenzialen“ ist dann mehr bestimmt durch die Polemik gegen das „Kategoriale“ und überhaupt gegen das verdinglichende Denken. Wird der Begriff dann noch gar gegen eine rohe Bestimmung der Sub-

100 SZ 120.
101 SZ 125.
102 Vgl. SZ 12.
103 Vgl. SZ 13.
104 Vgl. SZ 20.
105 Vgl. SZ 13.
106 Vgl. SZ 357.
107 Vgl. auch die folgenden Hinweise auf die Begriffe „existenziale Genesis“, „existentiale Konstruktion“ usf.

jektivität (in einem ontologischen Sinne) zur Abgrenzung gebraucht, dann verzichtet man auf seine tiefere Bedeutung. Mit anderen Worten: sekundäre, freilich nicht unwichtige Ziele und Funktionen belasten so sehr den Begriff des „Existenzialen“, daß er nur mehr zu einem farblosen Klassifizierungsschema herabfällt[108]. Ich habe den Eindruck, daß das Wort in den theologischen Diskussionen um Bultmann fast nur in diesem oberflächlich „methodischen“, „hermeneutischen“ und so auch äußerlich „formalen“ Sinn gebraucht wird.

Der „existenziale Grund“ des Daseins hat zunächst einmal die Seinsweise des Daseins. Die Philosophie hat auch das Recht, die prinzipiellen Möglichkeiten des Daseins für faktische Möglichkeiten zu halten: insofern die existenzial-ontologische Interpretation im Zuge ihrer Frage nach dem Ganzseinkönnen auch faktisch-existenziell sich auf dieses hin entwirft in der Entschlossenheit, wühlt sie nicht in einer einzelinhaltlich oder weltanschaulich bestimmten konkreten Auslegung des Daseins, sondern es geht um die *Wesens*-Gänze des Daseins, die zwar faktisch ist, aber eben von der Sorge als dem *Sein* des Daseins selbst gefordert ist, wenn der Mensch Mensch sein will. Die konkreten Möglichkeiten, auf die hin sich die Existenz entwirft und die im Vorlaufen in die Existenz hereinschlagen, werden nicht dem Tod entnommen[109]. Der „existenziale Entwurf“, der sich an die bisher gewonnenen Strukturen des Daseins hält und im Gegenzug zur Uneigentlichkeit die Eigentlichkeit vorzeichnet, entscheidet nicht über faktisch erschlossene und erschließbare Möglichkeiten[110]. Es sei freilich dahingestellt, ob Heideggers Terminologie, wonach die Frage nach dem Ganzseinkönnen eine faktisch-existenzielle ist[111], hier im Sinne des „Faktisch-Existenziellen“ selbst noch Differenzierungen anbringen müßte, weil diese Bedeutung eines „formal“ Faktisch-Existenziellen, dessen Grund und Möglichkeit auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht, doch sicher noch unterschieden ist von der letzten unableitbaren Faktizität der konkret erschlossenen Möglichkeit selbst. Am Ende muß überhaupt noch gefragt werden, wie *innerhalb* einer „existenzialen Konstruktion“ eine faktisch-existenzielle Bezeugung dieser so gefunden werden kann, daß die Bezeugung wirklich erschlossen wird und nicht selbst nur wieder ein postuliertes Zwischenglied darstellt, das nicht weniger „konstruiert“ ist. Darauf wird noch einzugehen sein.

Doch ist diese Frage nach dem Ganzseinkönnen nur ein Moment innerhalb des Bewegungsganzen der existenzialen Analytik. Bisher bekamen wir nämlich in der Deutung des „Existenzialen“ nur die existenzial-transzendentale Perspektive der doppelsinnig verstandenen „Hypothesis“ zu Gesicht. Denn wer „transzendental“ sagt im Blick auf Heideggers „Sein und Zeit“, der muß auch im selben Atemzug „Transzendenz“ mitdenken: *weil* das Dasein das „Da“ des „Seins“ ist, weil die Idee von Sein im Seinsverständnis zugänglich ist, besagt die Eingrenzung des Fragehorizontes auf den Bereich des Daseins (s. o.) keine „immanentistische“ Abschließung. Die Dimension der existenzialen Seinsbestimmungen gehört also genauso in die Bewegung hinein, die sich dem Sein

---

108 Hier wäre auch z.B. zu untersuchen, wie sich bei Bultmanns Unterscheidung von „existentiell“ und „existential“ noch wesentlich andere Probleme verbergen: Verhältnis von Vollzug und objektivierendem Denken der Wissenschaften: Verhältnis von christlichem Leben, Verkündigung und Theologie; Beziehung von „Wort“, „Aussage“, „Geschehen“ „Begriff“ usf. Die ganze Kierkegaardsche Problematik der „Mitteilung“ steht dahinter.

109 Vgl. SZ 383.

110 Ebd. – Vgl. SZ 248, 280, 281, 312, 382f.

111 Vgl. SZ 309.

selbst „unterstellt“, d.h. die konstitutive Mächtigkeit, die vor-läufig den von der Existenz her verstandenen Existenzialien zugesprochen ist, wird selbst rück-läufig in ihrer Zugehörigkeit zur Transzendenz erkannt: es hat seine „innere Möglichkeit“ von ihr zu Lehen[112]. Weil Heidegger nicht hinreichend und sicher genug vermochte, das Ineinanderspiel der beiden „Hypothesen“ und das Sichineinsfügen des „Transzendentalen“ und der „Transzendenz“ auszutragen, vielmehr die Gefahr entstand, daß der Grund „des“ Da-seins in die entschlossen-entwerfende Verfügungsmacht des Ganzen kam, wurde der *konstitutive* Charakter der Existenzialien selbst nicht deutlich. Aber man kann von den Existenzialien auch nicht einfach sagen, sie seien „sich durchhaltende“ Strukturen, weil alles darauf ankommt, wie man dieses „Durchhalten“ versteht. Man darf indirekt nämlich nicht wieder aus den Existenzialien „Ideen“ machen, die man im Bereich der Existenz gründen läßt: was sich als das Bleibende durchhält bei jeglichem, das Fortwährende. Sie sind nicht einfach das, was als Fortwährendes immer schon voranschwebt oder darüberschwebt. Das Sein dieser Existenzialien besteht darin, daß sie das Geschehen des Daseins in seinen ganzen Ausmaßen gewähren und Ereignis werden lassen. Solange nun die Existenzialien „einseitig“ transzendental-existenzial entfaltet zu sein scheinen, glaubt man, die existenzialen Bedingungen der Möglichkeiten des Seins des Daseins lägen jederzeit schon im Dasein selbst. Die in einem *Geschehen* der Geschichtlichkeit sich vollziehende, abgrundtiefe Angewiesenheit des Daseins auf die in dem Seinsverständnis offenbaren Möglichkeiten tritt so weit zurück, daß eher die einfache Gestalt einer selbstvermittelnden Subjektivität das Rätsel zu lösen verspricht. Die Kehre erst macht das Ekstatische der Existenz voll deutlich und läßt Zusammengehörigkeit und Differenz dessen, was in „Sein und Zeit“ unter „Existenzialien“ und „Dasein“ gedacht wird, in einer Innigkeit erscheinen, die die transzendental-phänomenologische Explikation nicht sichtbar machen kann. Um so deutlicher wird, daß „Existenzialität“, nur der offene Bereich ist in „Sein und Zeit“, innerhalb dessen sich das Gründungsgeschehen des Daseins abspielt und verläuft.

Von hier aus seien auch einige Ausführungen zur Verwendung der Begriffe „formal“ und „Formalität“ erlaubt, soweit sie die Problematik von „Sein und Zeit“ betreffen. Die Formalisierung läßt zunächst einmal die konkret ausgeprägten Momente einer umfassenden Struktur herausfallen, blendet alles ab, was den Blick auf die tragenden Grundlinien verstellen könnte, und hebt dann den Leitentwurf heraus. So geschieht das z.B. beim Begriff des Schuldigseins[113]. Die Formalisierung sucht nach einem universalen Terminus[114]. Doch zeigen sich bald die Grenzen der Formalisierung. Einmal kann die formal-logische oder formal-dialektische Abstraktion ein Phänomen so nivellieren, daß seine Seinsweise selbst verblaßt und mit anderen und anders gearteten Seienden auf eine Ebene hin nivelliert wird[115].

Eine formale Idee ist also indifferent gegen wichtige Bestimmungen ihrer selbst. So kann z.B. eine zunehmende und weitere Formalisierung das ohnehin nicht genug in seiner Herkunft bedachte Deuten des Urteils durch „Verbinden“ und „Trennen“ so weit bringen, daß die existenzialen Fundamente völlig unsichtbar werden[116]. Die formalen

---

112 Vgl. WG 20.
113 SZ 282f.
114 Vgl. SZ 147.
115 Vgl. besonders die Hegel-Deutung SZ 432-435 (bes. S. 435).
116 Vgl. SZ 159.

Kennzeichnungen „Beziehung“ und „Verbindung“ sagen wenig für eine Strukturanalyse des Logos[117]. Was formal entschieden wird, kann sich noch sehr verwandeln in seiner Anwendung. So sagt Heidegger z.B.: „formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede ‚augenblicklich‘“[118]. Die Bestimmung des Daseins als Sein zum Ende und die Vorstellung einer ihrer Erfüllung entgegenreifenden Frucht decken sich formal als „Ende“, aber die jeweilige „Endestruktur“[119] ist nicht ausgemacht. Ein formaler Ansatz ist also ontologisch unbestimmt: vgl. z.B. die Annahme einer Subjekt-Objekt-Korrelation[120]. In der Formel „Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin“[121] bedeutet „Ich“ nur eine unverbindliche formale Anzeige, die sich in dem jeweiligen phänomenologischen Zusammenhang sogar als Gegenteil enthüllen kann. Die „formale Gegebenheit“ eines „Ich“ läßt die entscheidenden Fragen gerade offen, d.h. sie sieht sie nicht einmal[122].

Eine *allgemeine* Formalisierung[123], die an keinen ontologischen Horizont gebunden ist, steht in der größten Gefahr, das Phänomen ohne jeden sicheren Anhalt und Leitfaden so weit zu nivellieren, daß der eigentliche phänomenale Gehalt, das Sein des Seienden, verlorengeht[124]. Die Herkunft eines Begriffes aus einer jeweiligen Ontologie wird damit verschüttet: so sind z.B. die Funktionszusammenhänge im Grunde nichts anderes als formalisierte Substanzbegriffe[125]. Das Beziehungsganze, in das das jeweils zu Formalisierende gehört, darf nicht einfach vorausgesetzt werden, vielmehr muß eigens in den ontologischen Bereich zurückgefragt werden, der das Ganze trägt[126]. Nur in der Orientierung an der betreffenden Seinsart kann gültig entdeckt werden. „Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der ‚Idee‘ des Seins überhaupt kann nie mit dem Mitteln formal-logischer ‚Abstraktion‘, das heißt nicht ohne sicheren Frage- und Antworthorizont geforscht werden“[127]. Jede Formalisierung trägt einen bestimmten *ontologischen* „Gehalt“ mit sich, weil sie auf Grund des hermeneutischen Zirkels die Idee von Sein voraussetzt. Wird nun z.B. das Dasein innerhalb der formalisierenden Operation eigens im Bereich seiner existenzial-zeitlichen Verfassung angesetzt, so kann man im strengen Sinne von einer formalen existenzialen Anzeige sprechen: „Die Essenz des Daseins gründet in der Existenz“[128], „das Sein des Daseins ist je meines“[129]; in dem Satz: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“[130] ist der formale Begriff von Existenz angesagt. Die ontologische Verfassung ist damit zwar angedeutet, aber noch längst nicht verstanden: man betrachte nur, wie wir schon verschiedentlich das „ist“ in seinem Sinn auseinanderlegen mußten, auf die verschiedenen Deutungen des Ausdruckes „in *‚seinem‘* Sein“ hinweisen mußten usf.

---

117 Vgl. SZ 160.
118 SZ 338.
119 Vgl. SZ 244.
120 Vgl. SZ 208.
121 Vgl. SZ 111.
122 Vgl. SZ 115/116.
123 Vgl. SZ 78.
124 Vgl. SZ 88 und SZ 115/116.
125 Vgl. SZ 88.
126 Vgl. SZ 215/216.
127 SZ 437.
128 SZ 117.
129 Vgl. SZ § 9 und SZ 111.
130 SZ 52/53.

Auch wenn ein solcher Begriff schon sehr viel an Klärung beibringt, dann darf doch nicht vergessen werden, daß die ontologische Interpretation damit noch nicht gewonnen ist. Der „Sinn“ ist als „formales-existenziales Gerüst“[131] eben doch kein „starres Gerüst“, sondern macht selbst die Bewegung und das Geschehnis des In-derWelt-seins mit[132]. Der Gang der fundamentalontologischen Bewegung zeigt auch z.B. sehr deutlich, daß mit einem formalen Apriorisagen[133] tatsächlich nichts gewonnen ist, weil die Weise der „Voraussetzungen“ des „Grundes“ gerade das Problem ausmacht.

Mit der kopernikanischen Wende wandelte sich auch der Sinn des Begriffes „formal“. Die neuzeitliche „formale Logik“ zielte auf bloße Formen des Denkens, wobei man sich die Gehalte aus einem metalogischen und metaphysischen Bereich vorgeben ließ. Wenn nun aber das neue Denken in der transzendentalen Spielart selbst unmittelbar den gegenständlichen Sinn konstituiert und begründet und auf ein Denken der Gegenstände apriori abzielt, dann überspringt dieser Begriff von „formal“ den herkömmlichen Unterschied von „Inhalt“ und „Form“: es wird auf ein material erfülltes Denken gezielt[134]. Insofern in den Existenzialien die formalen Bestimmungen des menschlichen Daseins gedacht werden, ist auch hier schon von Anfang an der Bezug zur inhaltlichen Erfüllung mitgedacht. Das geschieht aber nun nicht so, daß die Form die Fülle des konkreten Inhaltes in sich beschließt und aus sich entläßt. Die inhaltliche Erfüllung ist zwar mitgedacht, „aber doch in die Schwebe gebracht und zurückgehalten, so daß die ‚Formalität‘ gewahrt bleibt“[135]. Sie ist „immer schon auf dem Sprung“[136]. Die „inhaltliche Erfüllung“ selbst ist unableitbar in die „Freiheit zum Grunde“ gestellt, sie ist unaufhebbar faktisch. *Was* sich zeigt, muß für die existenziale Analytik offen bleiben.

Es wird hier auch deutlich, daß damit die Begriffe von „Formalität“ und „materialer Erfüllung“ selbst an eine innere Grenze ihrer Brauchbarkeit kommen. Die begriffliche Fassung der „Existenzialien“ wird so immer schwieriger. Einfach trennen lassen sich „formal“ und „material“ sicher nicht. „Durch eine Unterscheidung von inhaltlicher und formaler Betrachtung wird das Geschehen der Existenzialphilosophie zerstört“, schreibt Joseph Möller[137]. Aber die Art ihrer gegenseitigen Verweisung und Beziehung bleibt schwer zu denken. Offenbar deutet das auch darauf hin, daß hier noch viele Fragen zu stellen wären.

Das „Ergebnis“ dieser Untersuchungen mag für den unmittelbar an der Diskussion interessierten Theologen aus der Entmythologisierungsdebatte sehr spröde sein. In Wirklichkeit reißt es aber Fragen auf in diesem Zusammenhang, die man wohl mutig aufgreifen muß, wenn man hier überhaupt weiterkommen will. Es geht letztlich um das Problem der Philosophie in der Theologie. Heidegger spricht von der Notwendigkeit solcher Voraussetzungen, wenn er etwa von Kierkegaards Deutung des Augenblicks sagt: „Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar unausdrücklich, vorausgesetzt“[138]. Man kann unmöglich (im Sinne Heideggers)

---

131 Vgl. SZ 151.
132 Vgl. SZ 176.
133 Vgl. SZ 150f.
134 Vgl. dazu H. Krings. Logik und Metaphysik, in: Philos. Jahrbuch 68 (1960), S. 226-235, bes. S. 226ff.
135 O. Pöggeler. Sein als Ereignis, a.a.O., S. 628.
136 Ebd.
137 Existenzialphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden 1952, S. 182 (Anmerkung).
138 SZ 338 Anm. – Zur Formalität im Bezug auf den „Gehalt“ vgl. auch Exkurs III.

an die Stelle des „Nichts“ Gott setzen und an die Stelle des Todes das überempirische Leben bzw. Christus setzen, die Zukünftigkeit des Daseins mit „Gott“ vertauschen, weil mit diesen Manipulationen gerade das „Wesen“ des Menschen ersetzt wird[139]. Es ist eine Frage, ob man diesen „Ersatz“ begründen kann mit dem Hinweis auf die Zerstörung des menschlichen „Wesens“ durch die Sünde. Wie kann man dann überhaupt noch von einem „Vorverständnis“ in einem positiven Sinne sprechen? Kann sich dann überhaupt noch etwas „durchhalten“? Solange diese Fragen nicht ausdrücklich und eigens gestellt werden, die in das Herzstück des Heideggerschen Denkens greifen, bleiben die ganzen Bemühungen theologischer Herkunft um Heidegger auf einem sehr zweifelhaften und unsicheren Fundament. Solange die Theologie sich nicht um die Notwendigkeit der Beziehung von „Sein“ und „Mensch“ – wobei eigentlich für Heidegger in jedem schon das andere mitgesagt ist – bemüht, die Frage nach der „Vermittlung“ und dem „Wesen“ des Menschen übergeht und nur eine (in sich bestimmt im guten Sinne fragwürdige) „theologia naturalis“ zum allgemeinen Sündenbock erklärt, bleibt nicht nur das mögliche Verhältnis zur Philosophie ungeklärt, sondern ein Eingehen besonders auf Heidegger ohne jeden Grund. Nur an diesem Mißachten der fundamentalontologischen Geschehens kann es auch liegen, daß Bultmann z.B. die in sich so vieldeutige Problematik von „Sein und Zeit“ nicht über dieses Buch hinaus verfolgt. Bei „Sein und Zeit“ *kann* man nicht stehenbleiben. Man geht mit Heidegger oder gegen Heidegger über es hinaus oder fällt hinter die Aufgabe zurück. Indem „Sein und Zeit“ aber in einer falschen Weise hinsichtlich seiner „formalen Struktur“ verstanden wurde, hat man diesem Denken im Grunde die eigentliche Kraft genommen. Neuere Versuche von Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Gerhard Koch, Heinrich Ott, H. E. Bahr u.a., den späteren Heidegger über Bultmann hinaus oder auch gegen ihn für die Theologie fruchtbar zu machen, kann ich hier nicht beurteilen.

Von Heidegger her lautet m. E. das in Frage stehende Thema etwa „Sein und Gnade“. Es ist dabei vor allem zu fragen, ob das „Sein“ vollständig aufgelöst werden kann in eine im strengen theologischen Sinn verstandene „Gnade“. Ein reines „Nebeneinander“ ist schon deswegen nicht möglich, weil „Sein“ sich in einer freien und ungezwungenen Weise auf „Gnade“ beziehen muß, wenn Gnade selbst „ist“. Wie *„gehört“* Gnade zu Sein? Auch hier birgt das kleine Verhältniswörtchen „und“ das Rätsel, weil es entscheidet, wie die Dimension zwischen Sein und Gnade ausgetragen wird und was sie überhaupt zueinander hält.

Es ist geradezu lächerlich, wenn etwa O. Schnübbe[140] schreibt: „Nicht Heideggers Ontologie führt zu theologischen Beschränkungen, sondern vorher vorhandene theologische Beschränkungen führen zu Heideggers Ontologie.“ Ich würde sagen, theologische Beschränkungen führen zu einer verengenden Auslegung von Heideggers Ontologie.

---

139 Bultmann meint im Jahre 1959, daß er nicht erst durch Heidegger zur existentialen Interpretation gekommen sei. Er verweist auf Barths Anregungen und auf das Gespräch mit Heidegger. „Dadurch ist die Entwicklung meiner Gedanken auch entscheidend gefördert worden“ (Eine japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns von Yoshio Yoshimura, Ergänzung zu Kerygma und Mythos IV, Theologische Forschung 18, Hamburg 1959, Stellungnahme Bultmanns, S. 7-8). Bultmann verweist aber auch auf die Lektüre Diltheys und Graf Yorck von Wartenburgs Briefe an Dilthey und erinnert an seine fruchtbringenden Gespräche mit Friedrich Gogarten. Barth lehnt seinerseits die Urheberschaft der existentialen Interpretationen ab.

140 Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns, Göttingen-Zürich 1960, S. 58.

Zur Überleitung soll noch ein charakteristischer Zug der Existenzialien angefügt sein. Wenn sich das Existenzial nur innerhalb des fundamentalontologischen Grund*geschehens* zum Verständnis bringen läßt, dann muß die Bewegtheit selbst in das Verstehen mit eingehen. Die „Faßlichkeit“ der Existenzialien wird damit äußerst fragwürdig. Man kann ihrer dann nur im Vollzug des konkretisierenden Enthüllungsgeschehens einsichtig inne werden, weil jede rein objektivierende Erfassung sie nicht mehr als Weisen des Seins zu Gesicht bekommt. So kommen die Existenzialien – und überhaupt die Möglichkeit eines Verstehens der Existenzialontologie – erneut in eine Krise. Zwar haben die existenzialen Bestimmungen „allgemeinen“ Charakter, aber sie sind sicher keine übergeschichtlichen „Begriffe“ und „Kategorien“. Sie sind auch nicht nur „Aussagen“. Was für Sätze sind sie? Die weiteren Erörterungen werden uns noch zeigen, daß die Existenzialien in einem gewissen Niemandsland angesiedelt sind im Blick auf Heideggers Denkweg.

m) Die Faßlichkeit der Existenzialien und der „existenziale Satz“

Wir rühren an die Möglichkeit eines philosophischen Begriffes und Satzes überhaupt. Diese sind keine Formeln. Der Begriff kann nur so begründen und bestimmen, daß er das zu Begreifende sich als Maß und Bahn des Begreifens vorgibt. Der Begriff ist im Denken die Sache. Die Sache ist aber die Methode oder der Weg.

Nun ist dieses Problem bei einem Begriff noch relativ einfach. Ich wähle als Beispiel einmal Fichte. In einer Philosophie, in der alles Tat, Bewegung und Leben ist, entsteht alles unter den Augen des Denkers. Wenn er Ordnung sagt, versteht er tätige Ordnung (ordo ordinans). „In diesem Sprachgebrauch bin ich so befestigt, daß ich kein auf *ung* endendes Wort anders nehme, und z.B. unter *Wirkung* stets den Akt des Wirkens selbst, nie aber, wie es wohl bei anderen Philosophen geschieht, den Effekt verstehe“[141]. Bei Sätzen ist das schon schwieriger. Hegels Logik des spekulativen Satzes soll uns auf Heidegger vorbereiten. In Wahrheit geht der philosophische Satz nicht von einem Subjekt zu einem Begriff über in der Art einer Relation, sondern die Wahrheit des Subjekts spricht sich im Prädikat aus. Der Einsatz bei der äußeren Form des Urteils ist nicht ursprünglich genug, da das Urteil die „überwiegende Erscheinung der Differenz“[142] und nicht der Einheit ist. Das Einssein von Subjekt und Prädikat muß als das Einssein des Gegenstandes und des Denkens erscheinen. Es geht nicht mehr um eine erkenntnismäßige Einheit, sondern um die absolute Identität. Das begreifende Denken hat so sein eigenes Gesetz, das die Bewegung der gedachten Sache ist. „Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und damit aufgehoben. Und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten“[143]. Der spekulative Satz bringt den begreifenden Begriff zur Darstellung. Aber auch Plato kennt schon so etwas wie den spekulativen Satz: wenn das Sein des Einen das Sein des Anderen nicht ausschließt, sondern als Eines nur ist im Unterschied von Anderem, Sein also Sich-Unterscheiden heißt, und wenn der Logos selbst das wahre Gleichnis dieses Seins

---

141 S.W. V, 381.
142 Glaube und Wissen, a.a.O., S. 240, vgl. S. 237f., 241, 245.
143 Phänomenologie des Geistes, S. 50.

ist, dann ist jede in einem „ist“ ausgesprochene Bestimmung ein Entfaltungsbereich, in dem sich durch die Hebung der Hinsichten erst die rechte Wahrheit ergibt. Das platonische „ist“ spricht sich also nur aus als „metéchein“[144]. Auch hier ist gewissermaßen das Prädikat in Wahrheit das Subjekt. Die ganze Problematik des Einen und Vielen mit der Fülle des sachlichen Fortschreitens im Erkennen beruht in dem Sagen des „ist“. Die philosophische Aussage, die nur im Durchgliedern der Ideen das Wesen der Dinge erschließen kann, schließt das spekulative Verhältnis der Einheit entgegengesetzter Bestimmungen in sich.

Nun könnte man sich fragen, ob nicht jedes Denken in einer solchen dialektischen oder rhythmischen Bewegung einhergeht, zumal wenn es sich um etwas Wesentliches handelt (z.B. der Satz: anima *est* quodammodo omnia). Jedenfalls kommt diese Notwendigkeit besonders im transzendentalen Denken zum Durchbruch. In der Tat ist ein Satz Hegels, den man „an sich“ kennt, solange man ihn nur von außen betrachtet, unverständlich. Wenn der Einsprung in seine reflektierende Bewegung glückt und die fixen Vorstellungen zerbrochen sind, dann leuchtet er im Vollzug ein. Die Äußerung an einen Dogmatiker ist für jeden transzendentalen Denker im Grunde ein Paradox, weil die positive, verhärtete Wortbedeutung gerade als Äußerung den transzendentalen Sinn verstellt.

Gibt es so etwas auch bei Heidegger? Ohne jeden Zweifel. Diese Entdeckung ist kein notgedrungenes Aufspüren einer Sache, auf die man „versessen“ ist, sondern liegt im Wesen dieses Denkens, auch wenn es sich nicht deutlich und klar darüber ausspricht. An *einer* Stelle aber heißt es: „Sofern aber das Wesen dieses Seienden (Dasein) die Existenz ist, besagt *der existenziale Satz* ‚das Dasein *ist* seine Erschlossenheit‘ zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein ‚Da‘ zu sein“[145] Es gibt also bei Heidegger den „existenzialen Satz“. Weil das Dasein an sich selbst verwiesen ist, um im Doppelsinn des „Hypothetischen“ *zugleich* vor-läufig rückläufig zu sein, muß es sich selbst seinen „eigenen“ Grund voraussetzen, innerhalb seines Existenzbereiches. Wir haben diese Aporien bereits ausgetragen, so daß wir jetzt ahnen, was in diesem „Satz“ zu denken wäre[146]. Heidegger weiß aber auch in einer ausgezeichneten Weise um die ständige Beirrung, die von jeder „Aussage“ ausgeht. Eine Aussage ist ja eigentlich nur dann wahr, wenn sie das Seiende an ihm selbst in seinem Sein entdeckt. Entdeckung ist aber nur als Entdeckend-sein. „Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst“[147]. Aber wer hat mehr die Sophistik entlarvt als Heideggers Analyse der Zweideutigkeit und des Geredes? Jede Einsicht muß mühsam abgerungen werden gegen die Verdeckung und Verstellung. Entdeckend verbirgt sich das Dasein auch schon wieder vieles. Schon der unvermeidbare „transzendentale Schein“ (vgl. Heideggers „Unwahrheit“) bringt eine notwendige Verbergung mit sich. „Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Es wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung

---

144 Vgl. J. L. Ackrill, Plato and the Copula: Sophist 251-259, in: The Journal of Hellenic Studies, vol. LXXVII (Part 1) 1957 (Dodd-Festschrift), S. 1-6, bes. S. 4 (mit Lit.).

145 SZ 133 (von mir hervorgehoben).

146 SZ 221f. findet sich sogar (in den vier Punkten) eine eingehende Interpretation dessen, was alles in dem existenzialen Satz: „Dasein *ist* ‚in der Wahrheit‘“ zu denken ist.

147 SZ 218.

und Ungriffigkeit des ursprünglich „Griffigen“ liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen“[148].

Dabei ist es uns wohl auch deutlich geworden, daß es hier nichts taugt, das Denken abzubrechen und sich auf die unaussprechliche Tiefe des „eigentlichen Denkens“ einzulassen. Zwar wird das Geheimnis nicht verleugnet, nur darf es nicht zur Fassade werden, dahinter sich eine feige Innerlichkeit einrichtet, die sich an der Härte der zu denkenden Sache vorbeidrückt. Das unmittelbare Bewußtsein des „gesunden Menschenverstandes“ hat auch sein Recht, die Selbstzerstörung des vorstellungshaften Satzes eigens und ausdrücklich als Darstellung der begriffenen Sache zu erfahren. Nur so kann dieses auch einigermaßen die Hilfe verspüren, die es braucht, sich an der wahrhaften Reflexion zu erwärmen, um in das Denkwürdige zu kommen. Die klärende Kraft der ausdrücklichen Darstellung darf nie unterschätzt werden. Die Zweideutigkeit des sophistisch verwirrbaren Wortes wird daher nicht aufgehoben, eher wird das Denken dafür geschärft. Dabei kann auch z.B. die äußere Betonung helfen, um den Sprung zu finden in das Gedachte. Die eigene und eigens unternommene Darstellung des spekulativen Gehaltes eines philosophischen Satzes ist für Hegel die Dialektik als das ausdrückliche Durchsprechen und Ineinanderscheinen-lassen dessen, was der Logos sammelt; Heidegger müht sich ungemein um die zureichende Darstellung, aber ihr Ausdruck kann nie mehr das Durchbrechen als Dialektik sein[149]. *Eine* Weise der ursprünglichen Darstellung Heideggers ist z.B. das Bestürzende, mit dem er in einer denkend gebrauchten Rückwendung zur verschütteten Wurzel des Wortes dem vorstellenden Denken, das an den Wörtern hängenbleibt, den Boden entzieht. Vielleicht fällt dann ein Licht auf uns – wenn wir uns nicht bloß ärgern an dem ewigen Etymologisieren. Weitere Weisen solcher Hilfestellungen sind hier nicht zu erörtern[150].

n) Ontologische Auslegung, Sprache der Darstellung und die Herrschaft der „Subjektivität“

Wir haben bei der Interpretation von „Vom Wesen des Grundes“ schon darauf hingewiesen, wie sich hier die Bedeutung des Problems einer Logik der transzendentalen Aussage geltend macht[151]. In dieser Schrift hat Heidegger auch das Unwesen zum Vorschein gebracht, das im Satz vom Grund haust. Der „existenziale Satz“ wird hier ein „transzendentaler Satz“, der seine transzendentale Dimension von der Transzendenz geborgt hat. Damit nähert sich die Entfaltung des „existenzialen Satzes“ wieder der Schrift, die in Heideggers früherem Denken einen wesentlichen Platz einnimmt, den ihr schmaler Umfang gar nicht vermuten ließe: „Was ist Metaphysik?“. Um das, was diese vieldimensionale Schrift sagt, besser hören zu können, sei nochmals eine Zwischenfrage erlaubt. Heidegger sagte früher schon in „Sein und Zeit“ (s.o.), daß die Schwierigkeit der phänomenologischen Forschung darin liege, diese gegen sich selbst in einem positi-

---

148 SZ 36.

149 Vgl. WhD 101: *„Gott* ist das Absolute – Gott ist das Absolute“. Vgl. SG 82: „Nichts *ist* ohne *Grund* – *Nichts* ist *ohne* Grund*“*.

150 Vgl. z.B. „das Wesen der Sprache: die Sprache des Wesens“, „die Sprache spricht“ usf.

151 Vgl. WG 22 (ontische Aussage – ontologische These), WG 23 (elementarer Begriff – vulgärer Begriff, WG 44f. (vulgäre – ontische Bedeutung – transzendentale Bedeutung). Vgl. aber ganz besonders WG 52/53.

ven Sinne kritisch zu machen. Aber ist diese Schwierigkeit so groß? Warum soll sie gerade in der Phänomenologie so mächtig sein?

Nur das Sein des Seienden soll sich apophantisch darlegen. Sonst nichts. Aber das hermeneutische Freilegen dieses Seins soll ganz *in* die Erschließungsweite der Phänomene und „Stimmungen“ nachgehen und sich dabei *zugleich* in diesem Abhören nicht verlieren. *In* den Sachen seiend soll es doch in einem „kritischen“ Sinne „Kontrolle“ sein. „Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial in den Begriff zu heben“[152]. Aber diese interpretierende Umwendung eines Operativ-Unthematischen zur thematischen Bewußtheit hat ungeheure Schwierigkeiten in sich, weil sie fast notwendig das „Unthematische“ in seiner Seinsart und seiner Phänomenalität umdeutet. Dieses „Unthematische“ ist ja gerade nicht Gegenstand eines Entgegenstehenlassens, sondern es umgibt uns als Sein des Seienden „unaufdringlich“: wir blicken schon in seiner Helle auf das Seiende hin, sind also vor jeder „thematischen Forschung“ von ihm her in das Verhältnis eingelassen, so daß es gerade in diesem „Fassen“ darum geht, uns von diesem immer schon auf uns zuhaltenden und offenen Sinnbereich gewährenden „Sein“ her das erhellende Licht deutlich und durchsichtig vorgeben zu lassen, es *in* diesem jeglichem Erfassenden zuvorkommenden Überkommen in die Acht zu nehmen und *als solches* zu Wort kommen zu lassen. Jedes vergegenständlichende „Erfassen“ und „Ergreifen“ erfährt nicht mehr die Nähe, in der dieses Erste anwest. Wir haben schon gesehen, was Heidegger hier an neuen und bisher kaum beachteten Aufweisen beibringt. Nun gilt es, auch abschließend die Grenzen zu sehen, die ihm selbst freilich auch sehr bald aufgegangen sind. Wohlverstanden: es geht hier jetzt nicht mehr um Heideggers Entdeckungen des „Unthematischen“ und „Anteprädikativen“, um die Erweiterung des Denkens durch den Begriff des „Verstehens“ usf. Es geht vielmehr darum, wie diese Phänomene gerade *als solche* wieder dargestellt werden, um das Medium, in dem sie offenbargemacht werden.

Kurz gesagt: die Ausbildung des Verstehens zur Auslegung denkt noch und spricht noch vom Standpunkt einer ontologisch verstandenen „Subjektivität“ her. Die Haltung der „thematischen Forschung“ setzt eine Freiheit, Ungebundenheit und Überlegenheit voraus, die selbst wiederum im Lichte der Einsichten von „Sein und Zeit“ fragwürdig werden müssen. Die existenzialontologische Interpretation des schlichten Verstehens im strengen Sinne Heideggers, darin das Dasein immer schon sich auf seine Möglichkeiten entwirft, kommt selbst noch vom „Vorstellen“ her: die Auslegung ist das sich versichernde und den phänomenalen Gehalt sich zueignende Zu-sich-selbst-kommen des ursprünglichen Verstehens. „In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwa ein anderes, sondern es selbst“[153]. Die Auslegung selbst hebt das Verstandene in die ausdrückliche Sicht des Verstehens. Nun liegen diese „Artikulationen“ des Verstandenen schon vor der thematischen Auslegung und erst recht vor der thematischen Aussage darüber. Das Problem

---

152 SZ 140.

153 SZ 148. – In der ersten Hälfte der eben angeführten Stelle liegt die ganze Aporie beschlossen: der jeweilige Sinn des dreimal gebrauchten „Verstehens“, „Verstandenes“ – „verstehend“ entscheidet über die Struktur dieser Auslegung und der „Zueignung“. Heidegger gibt aber keine Deutung in Richtung unserer Schwierigkeiten.

dieser Zueignung steigert sich aber in der thematischen Auslegung, weil das in der Auslegung auf den Begriff kommende Verstehen das „Unthematische“ im höchsten Grade eigens zum Thema erhebt. Es ist aber deutlich, daß das, was hier „unthematisch“ genannt wird, nicht nur der Unterschied einer Erkenntnisweise ist, sondern die Frage nach seiner Seinsweise einschließt: Muß nicht auch das auf den Begriff bringende Dasein als solches *in* seinen Möglichkeiten sein, ohne aus ihnen *als* Möglichkeiten herauszutreten? Kann es aber in der zueignenden Auslegung thematischer Forschung ein *Sein zu Möglichkeiten* sein, die mehr wären als fixierte Willensziele und festgehaltene possibilitates? Wird die Deutung nicht selbst zu einem freischwebenden Verhalten? Sicher, wenn Heidegger sagt, jede Rede hätte ihr *Worüber,* dann darf dieses nicht im Sinne eines Themas einer bestimmenden Aussage aufgefaßt werden. „Auch ein Befehl ist ergangen über -; der Wunsch hat sein Worüber. Der Fürsprache fehlt nicht ihr Worüber“[154].

Auch das „Hören“ ist existenzial konstitutiv für das Reden. Aber wird es ausgeprägt in der methodischen Bewegung der Untersuchung selbst? Kommt das Phänomen, d.h. das Sein des Seienden, nicht doch so zu Wort, daß es *reflektiv* zurückgebeugt wird auf das vorstellende Subjekt? Oder wie ist der Satz zu deuten: „In ihr [der Auslegung] eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu“[155]? Husserl schreibt im Jahre 1931: „Die Aktivität ist Aktivität des Ergreifens, nämlich des im Jetzt neu sich selbst Darstellenden. Dieses Ergreifen als Ergreifen des Ich ist das erste des Sichzueignens ... die erste Leistung ist die Erfassung, Zueignung. Sie ist aber Zueignung durch das aktive Behalten ... In stetigem Erfassen und in untrennbarer Einheit mit stetigem Behalten erwächst eine Einheit von stetig Behaltenem“[156]. Wie weit ist Heidegger von einer solchen Position in „Sein und Zeit“ entfernt, wenn man die „Erfassung“ der geschehenen Phänomene berücksichtigt?

Das Sein des Seienden wird noch „betrachtet“; es geht darum, es „im Griff zu haben“; „die angemessenen Strukturbegriffe in sicherer Prägung besitzen“, „Möglichkeiten“ werden *„er*griffen“, das „eigentliche Selbstsein wirft sich primär in das Worumwillen“ usf. Spricht hier nicht die Sprache der Darstellung in einer Weise, die den Anforderungen der fundamentalontologischen Grundbewegung nicht genügend gerecht wird, so daß sich das „Welterkennen“ auf dem Grunde einer der Alltäglichkeit entspringenden Ontologie der Vorhandenheit wenigstens hier noch durchsetzt und behauptet? Kann eine entsprechende methodische Manipulation die Sprengung eines „Phänomens“ *vorgängig* verhüten, d.h. seinen phänomenalen „Gehalt“ und „Bestand“ „sichern“? Offen-

---

154 SZ 162.

155 SZ 148 (s.o.). – Eine genaue und tiefere Untersuchung müßte diese Fragen genau durchgehen bei einer gründlichen Besinnung auf die Seiten SZ 148-153, 154-165 im Lichte der *Aufgabe,* die sich „Sein und Zeit“ stellt.

156 Aus Manuskript B III 9, zitiert von Jules Bednarski, Vérité et temporalité: L’impossibilité du dogmatisme, in: Les Etudes philosophiques 14 (1960), S. 501 Anm. 1. – Indem die Zeit selbst sich als Feld der Selbstkonstitution der Subjektivität erweist, wird einerseits die „Reflexivität“ des cartesianischen Bewußtseins gesprengt und andererseits die Grundstruktur der „Reflexion“ (ein durch die Auskehr zu einem Anderen vermitteltes und sich vermittelndes tieferes Auf-sich-Zurückkommen) selbst in einer Verwandlung beibehalten. Für Husserl wäre das eigens aufzuzeigen (vgl. dazu G. Brandts Untersuchungen). Bei Heidegger offenbart sich diese Struktur nicht zuletzt im Begriff der „Wiederholung“: die eigentliche Geschichtlichkeit als ekstatische Einheit der Zeitlichkeitsekstasen im „Augenblick“ ist die wahre „reditio completa“, deren „Vollendung“ aber darin besteht, daß sie in die Grundbewegung der ontologischen Differenz eingefügt und eingezeichnet bleibt. Als Andeutung soll das genügen. Vgl. dazu auch den ganzen Abschnitt V.

bar muß auf dem Boden des fundamentalontologischen Gesamtentwurfs neu durchdacht werden, was hier „Thematisierung des Seins“[157] noch heißen kann.

Diese Phänomenologie ist „thematische Forschung“. Sie kann sich jederzeit jedem „Problem“ nähern, wenn sie sich zuvor des methodischen Leitfadens versichert hat. Von hier aus wird evident, wie sie des Glaubens sein kann, das Seinsverständnis „radikal“ aufklären zu können[158]. Sie meint sogar, daß das „Sein“ nach der Untersuchung „verfügbarer Begriff“[159] wäre. Die transzendental-phänomenologische Deutung offenbart also selbst den abgründig verschiedenen Charakter des Daseins von der (ontologisch verstandenen) „Subjektivität“, vollzieht aber diesen Schritt selbst noch aus der „objektiv“ sehenden Perspektive eines wissenschaftlich betrachtenden und forschenden Subjekts. Es zeigt, daß z.B. das Sein des Daseins eine „kairoshafte“ Struktur trägt – und rechnet selbst mit der wissenschaftlich jederzeit möglichen Präsentation dieses Seins. Es wird zwar gesagt und gezeigt, daß das Verstehen in sich geschichtlich ist, aber dieses Sagen und Zeigen, daß... hat sich selbst in sich noch nicht geschichtlich ausgelegt, d.h. „vergeschichtlicht“ im Sinne Heideggers.

Das sind keine simplen Widersprüche, sondern diese bezeugen eine ursprüngliche Not des Denkens und Sprechens, die aus der Aporie der Sache selbst kommt. Der Ausleger kann diese „Widersprüche“ eben gerade nicht zu einem eindeutigen Kriterium der Wahrheit machen, wenn er ein „Dolmetscher“ der Sache sein will, die in diesem Denken zum Wort kommt. Dennoch lassen sich freilich von solchen Spannungen her andere Vorwürfe, die man Heidegger machte, verstehen. Gerade die Subjekt-Stellung des erforschenden Denkers bringt in „Sein und Zeit“ diesen „geschichtsenthobenen“, neuzeitlich-modernen System-Charakter, dem man oft genug eine innere Geschichtslosigkeit (gerade der existenzialen Analysen) vorgeworfen hat. Das Verstehen kann z.B. seine Welt, *in* der es ist, nicht mehr „vorgreifend“ „umgreifen“. Hieran kann man fast eindeutig die freistehende und selbst ungebundene Subjekt-Stellung beobachten. Selbstverständlich bestimmt diese Grundstellung noch die Frage nach der Ganzheit und dem Ganzseinkönnen des Daseins. Wir haben eigens die Entfaltung der „Ganzheit“ in „Vom Wesen des Grundes“ verfolgt gegenüber dem Stand von „Sein und Zeit“. Die meisten Begriffe sind aus dieser Blickbahn gedacht: Entwurf, Analyse, Konstitution, „Vorgriff“, Durchsichtigkeit usf. Diese Begriffe werden zwar in ihrer Bedeutung so fixiert, daß sie irgendwie in die im doppelten Sinne „transzendental-hypothetische“ Fundamentalontologie einigermaßen zureichend sich einfügen (vgl. z.B. ent-hüllendes Ent-werfen), aber sie reißen den Gang der Untersuchung und die Spielart des hermeneutischen Zirkels immer wieder in die „Einseitigkeit“ zurück gegen die Intention des Gesamtentwurfs.

Wenn diese Gedanken hier eigens weiterentwickelt würden, dann müßte eigens gezeigt werden, wie diese Enthüllung des Seins des Seienden in der Frage nach dem Ganzseinkönnen – so wie wir es früher deuteten – sich aus dem inständigen *In*-sein im ekstatischen Entwurfe des Seins löst – er ist ja auch schon in „Sein und Zeit“ auf Grund der fundamentalontologischen Grundbewegung zugleich ein „Wurf des Seins“ –, damit er seine Selbst-ständigkeit nicht mehr unmittelbar im Offenhalten des Lichtungsbereiches des Seins sucht, sondern seine wahre innere Angewiesenheit und Wesensbedürftigkeit im Grunde verläßt und in die Gefahr kommt, sich zu einer „Subjektivität“ höch-

---

157 SZ 67. – Diese Seite ist für unsere Frage außerordentlich wichtig.
158 Vgl. SZ 231 und SZ 147.
159 SZ 8.

sten Grades abzuschließen. Im methodischen Medium einer „existenzialen Konstruktion“, einer „phänomenologischen Konstruktion“ und einer „existenzialen Deduktion“[160] radikalisiert sie ihre mögliche Entwurzelung, die sie aus dem Grundbezug von „Sein“ und „Seiendem“ hinauszuwerfen droht, d.h. besser: die dazu verführt, diesen „Bezug“ selbst im Sinne einer Metaphysik der Subjektivität zu verstehen. Wenn das Verfahren einer „phänomenologischen Konstruktion“ zwar aus früher schon angedeuteten Gründen nicht einfachhin falsch ist und auch dem Leitentwurf nicht vollkommen entgegenwirkt, so droht doch die Antizipation des Zukünftigen als eines jederzeit Möglichen, womit aber der wahre und unvermittelt einbrechende Charakter dieses Möglichen gerade vernichtet wäre.

Diese Vorstellung wird noch durch eine andere methodische Notwendigkeit gefördert, die dieselbe Gefahr intensiviert. Das im Gegenzug gegen die Uneigentlichkeit abringende und gewaltsam erschließende Gewinnen einer eigentlichen Möglichkeit ist in gewisser Weise auf eine „existenziale Konstruktion“ angewiesen. Nun zeigt gerade die merkwürdige Angewiesenheit des Uneigentlichen auf das Eigentliche[161] zwar sehr klar an, daß Heidegger jedes immanente Selbstverständnis klar überschreitet, aber genau dieser Schritt beschwört eine neue Krise herauf: der erobernde Zug der Analyse muß die dem Uneigentlichen zugrundeliegende Eigentlichkeit in einer Verborgenheit ansetzen, die für das gewaltsam vordringende ent-hüllende Ent-werfen den Anschein erwekken kann, die gesuchte Wahrheit wäre irgendwo verstellt und verdeckt gegenwärtig und müßte nur durch die entschlossene Bereitschaft des Daseins noch von diesen Entstellungen befreit und so gewissermaßen abgedeckt und enthüllt werden. Das Verständnis der ursprünglichen Wahrheit wäre so am Ende doch noch an einer Auslegung orientiert, die sich das Sein im Anhalt an die Vorhandenheit entwirft. Obwohl Heidegger diese mögliche Tendenz natürlich gerade vermeiden will und das Wort „Ent-wurf“ auch den nötigen Ausgleich anzeigt, so kommt positiv doch nicht heraus, wie diese Sachverhalte in ihrer wahren Seinsart gewahrt werden können. Erst die späteren Hinweise auf das gegenwendige Zusammenspiel von Entbergung und der zwiefach verstandenen „Verbergung“[162] im Sein selbst lassen ahnen, in welcher Richtung eine „Lösung“ d.h. Auflockerung der Aporien gesucht werden muß.

Das eigentliche Sein zum Tode wird nicht als Möglichkeit *unterwegs* geschickhaft-geschichtlich und gelassen ausgetragen, sondern „existenzial deduziert“[163]. Dieser „rein existenziale Entwurf“[164] lebt von der Macht einer geschichtslosen „Logik“. Sie wird von der *„Idee“* der „Existenz“[165] und der „Idee von Sein überhaupt“ geleitet, wie es oft genug heißt. Dem Grundansatz von „Sein und Zeit“ nach geht es aber um das ekstatische Innestehen im Entwurfbereich „des“ Seins, nicht um ein Sich-Entwerfen auf eine „Idee“ von Sein überhaupt. Auch hier siegt die Methode über den Weg, wie wir das im letzten Kapitel erläuterten.

Was kommt dabei heraus? Nun, auch noch die existenziale Konstruktion zeigt, daß das Ganz*sein* des Daseins sein „Selbstverständnis“ insofern sprengt, als es im „Augen-

---

160 Vgl. SZ 310, 375, 376, 377.
161 „Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde“ (SZ 259 mit Verweisen).
162 Vgl. dafür die Darstellungen im ersten und zweiten Kap. dieses Abschnittes.
163 SZ 301.
164 SZ 376.
165 SZ 302, 393 („existenziale Idee“) u.ö.

blick“ weit über „sich“ (als „Subjekt“) hinausweist[166]. Aber die „existenziale Konstruktion“ in der Frage nach dem Ganzseinkönnen ist stärker belastet. Die vorlaufende Entschlossenheit ist zwar keine willkürliche Konstruktion, aber eben doch eine „Konstruktion“. Worin liegt ihr Mangel? Er liegt darin, daß diese Herausarbeitung „zur interpretierenden Befreiung des Daseins *für* seine äußerste Existenzmöglichkeit“[167] wird. Hier siegt in irgendeiner Weise die eines entwurzelten Logos, denn das existenziale „Zu-Ende-Denken“[168] von faktisch-existenziellen Möglichkeiten ist zwar eine *„interpretierende Befreiung* des Daseins *für* seine äußerste Existenzmöglichkeit“, aber dieses Zu-Ende-*Denken* und diese *interpretierende* Befreiung ist kein Frei*werden für* die Freiheit und kein Frei*sein.* Weil die „Konstruktion“ von existenziellen Bezeugungen und Entwürfen sich eben ohnmächtig für diese unwirkliche Befreiung einsetzt, wirkt sie nicht bloß im echten Sinne „geschichtslos“, sondern auch „pathetisch“. Damit haben wir nochmals die Krise von „Sein und Zeit“’ beleuchtet. Die Schwächen des Werkes verdichten sich in diesen Kapiteln und beweisen so noch, daß Sachverhalt, Methode und Sprache zusammengehören. Mit welchem Zwangscharakter die von der Subjektivi-

166 Übrigens taucht das Wort „Selbstverständnis“ m. W. nur SZ 364 auf. SZ 312, 321, 369 gebrauchen in einem abgekürzten Sinn den Begriff „Selbstauslegung“. Zur Abgrenzung von einer falsch verstandenen „Selbsterkenntnis“ vgl. SZ 144 und 146. „Selbstauslegung“ und „Selbstverständnis“ in Heideggers Sinn haben nichts zu tun mit einem idealistischen „Selbstverständnis“ (zu dem auch Kierkegaards Selbstverständnis noch zählt in seinem ontologischen Strukturprinzip). Hier ist nicht nur „Selbstbewußtsein“ und „Selbstverständnis“ zu unterscheiden, sondern auch jeweils nach dem ontologischen Sinn des „Selbst“ zu fragen. Dann ist noch nicht gesagt, daß ein *„christliches* Selbstverständnis“ das das menschliche Selbstverständnis zum Scheitern bringt vor dem Tod und angesichts des Kreuzes Christi, nicht a tergo doch wieder auf Grund des ontologischen Ansatzes dieses „Selbst“ von einem Verständnis beseelt ist, das zwar für sich erklären kann, das „extra nos“ und unverfügbare Geschehen von einem Anderen her gehöre wesentlich zu diesem „Selbstverständnis“, aber wegen seiner ontologischen Souveränität dann doch vielleicht zu Entscheidungen hinsichtlich des Glaubens kommt, die fragwürdig werden: wenn man z.B. relativ sehr rasch und sicher erklärt, diese und jene „Inhalte“ des Glaubens seien heute „unverständlich“ und müßten als „mythologische“ Erbstücke geopfert werden. Freilich ist da nicht nur die „ontologische Souveränität“, die zu diesen Grenzziehungen führt, sondern z.B. die „historische Bibelkritik“ mit ihren eigenen und hermeneutisch ja nicht so selbstverständlichen Voraussetzungen, so daß jene dann doch wieder einen falschen „Objektivismus“ für sich in Anspruch nimmt, den sie andererseits doch gerade ablehnen möchte. Jedenfalls gibt es in der Theologiegeschichte – gerade der Neuzeit – genügend Beispiele, die zeigen können, daß man die latente Mächtigkeit von ungewußt oder zu wenig geprüften ontologischen Leitmodellen nicht ohne Schaden übersieht. Diese können ihrerseits wieder sehr wertvolle und wesentliche Gesichtspunkte für die Deutung des Glaubens abgeben, aber vielleicht geben sie das her um einen schwer bezahlbaren Preis (z.B. wie steht es denn ontologisch mit der Möglichkeit und dem Sinn eines „extra nos“? Diese Frage ist nicht weniger wichtig, weil ja zu erwarten ist, daß jeder Theologe in irgendeinem Sinne die „Nicht-verfügbarkeit“ und das „extra nos“ hält, ohne daß damit aber jeweils gefragt ist, ob es in dem entsprechenden, denkerisch oft gar nicht einheitlichen Rahmen noch so etwas wie ein „extra nos“ geben *könne,* das mehr wert ist als ein lästiges Postulat. Vielleicht kann man nämlich im NT mehr „verstehen“, als z B. Bultmann und manche seiner Schüler (nicht alle!) verstanden haben. Das ist kein Angriff auf das, was Bultmann „Entmythologisierung“ nennt, sondern der Hinweis auf ganz offenbare und vielfältige Grenzen in einem Versuch, dessen Bedeutung für das Verstehen und Auslegen der Heiligen Schriften nicht genug herausgestellt werden kann und unter dessen Anstrengungen und Denkebene man m.E. nicht fallen kann, wenn man vorgibt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Hier sollte nur ein wenig die Rede sein von den ontologischen und philosophischen Prämissen, die in dieses schwere Geschäft miteingehen sollten.

167 SZ 303.

168 Ebd. (oben).

täts-Stellung her sprechende Sprache auch den besten Gedanken fast bis zur Zerrüttung oder Unkenntlichkeit bringen kann, sei abschließend noch an dem Begriff „Sinn von Sein“ gezeigt.

„Sinn“ ist das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick käme. Sinn ist also als „Sinn von Sein“ derjenige Bereich, von woher und auf Grund wovon das Sein selbst offenbar wird und in sein Scheinen kommen kann. Das geschieht nicht ohne die „Acht“ des Menschen, d.h. nicht ohne den ent-hüllenden Ent-wurf. Nun höre man einmal auf den jeweils ineinander schimmernden Widerstreit von „Entwurf“ und „Sinn“. Ich habe die wesentlichen Stellen schon früher bei der Erörterung des „existenzialen Sinnes von Sein“ angeführt, Jetzt seien sie nochmals in einem anderen Lichte ein Zeuge für die Schwierigkeiten, die in der Sprache des Denkens liegen. „Sinn bedeutet das *Woraufhin* des *primären Entwurfs,* aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das *Entwerfen erschließt* Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht“[169]. „Das *Woraufhin* eines *Entwurfs* freilegen, besagt, das *erschließen,* was das *Entworfene* ermöglicht“[170]. Der fundamentalontologische Grundentwurf ist in der Formalität seines Ausschlagbereiches und seiner Grundbewegung voll gewahrt, aber das Woraufhin, *auf* das *hin* das im Entwerfen Entworfene erschlossen ist, kommt in seiner von ihm selbst anfangenden und Unverborgenheit enthüllenden Mächtigkeit („aus dem her“) als solches nicht entschieden genug ins Spiel. Innerhalb des transzendental-existenzialen Denkens, das sich immer wieder „einseitig“ zu verlaufen droht, bleibt es bei fast paradox gegenläufigen Formulierungen, die ständig wieder losreißen müssen, was sie eben zugestanden haben. Die Gegenläufigkeit kommt nicht ins wahre Spiel. „Diese *Entwürfe* aber bergen in sich ein *Woraufhin,* aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt“[171]. Was der Entwurf transzendental in sich geborgen hat, gibt er nur noch ohnmächtig frei.

o) Die innere Problematik eines spekulativen und existenzialen Begriffes als Aussage eines „Vorstellens“

Wenn die Kehre das Denken zu einer tieferen Einkehr in sein Element bringt, dann verzichtet es gewissermaßen zunächst wie von selbst auf den Anspruch, *den* Sinn von Sein in seinem ganzen möglichen Entwurfbereich überhaupt zu „erfassen“. Die Lichtung des Seins, die in der Wahrheit ihren „Sinn“ hervorbringt, bricht selbst geschickhaft ein und verwahrt verbergend ihren „Sinn“ schlechthin, der sich nun als un-endlicher Reichtum zeigt, den man nicht am Ende in einem „verfügbaren Begriff“ (s. o.) festsetzen kann. Der „Sinn“ zeigt sich jetzt, da die ihn umfassen und umgreifen wollende Subjektivität gebrochen ist, in einer jeweiligen geschickhaften epochalen Prägung. Die rechtverstandene „Formalität“ erscheint im Sein *als* dem Bleibenden, das den Menschen in sein Wesen stimmt und selbst nur ein wahrhaft Bleibendes ist, wenn die Menschen seine Stimme und seinen Anspruch vernehmen können. Von dieser Verlegenheit der Sprache her, die zugleich eine Aporie des Denkens ist, werden nicht nur viele Mißverständnisse, in die die Deutung und das Werk „Sein und Zeit“ verfielen, in einer wesentlichen Herkunft

---

169 SZ 324 (die verschiedenen [von mir] hervorgehobenen Worte zeigen die nicht zu ihrer innigen Einheit zusammenfindenden „Bewegungsrichtungen“ an).

170 Ebd.

171 Ebd.

offenbar, sondern noch mehr die ungeheuerliche Not des Sagens, die das Denken der Kehre überfällt. Hier versagen die metaphysischen Begriffe vollkommen.

Soweit der Versuch von „Sein und Zeit“ sich anschickt, das Sein selbst zu denken, aber noch vom „Vorstellen“ (Worauf*hin, aus... her* usf.) beherrscht ist, ruht es in einem eigentümlichen Niemandsland, das letztlich wohl mit sich bringt, daß die verschiedenen Begriffe von so eigentümlichen Spannungen durchzogen sind (z.B. „Existenzial“). Wer also die verschiedenen und vieldimensional schillernden Spiegelungen innerhalb der tragenden Grundbegriffe nicht beachtet (vgl. z.B. „Ent-wurf“, „Sorge“, „Entschlossenheit“ usf.), wird auch keinen Zugang gewinnen können zu diesem Denken.

Insgeheim aber lebt auch dieses noch vom Vorstellen abstammende Denken aus einer genuinen und ursprünglichen Erfahrung, die sich freilich unmittelbar und im ersten Gang nicht zureichend darlegen ließ. Heidegger bricht den Versuch von „Sein und Zeit“ ab: mehr wiegt die tiefere, angemessenere Einkehr in die zu denkende Sache als die fragwürdige Fortsetzung eines zwar großartigen und auch erfolgreichen Buches, das aber in den Augen seines Verfassers der Aufgabe selbst nicht gewachsen war. Und wenn der alte Heidegger rückblickend meint: „Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches ‚Sein und Zeit‘, daß ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe“[172], so bleibt auch ebenso wahr, daß das Buch so oder ähnlich geschrieben werden mußte, wenn es die Last und den Reichtum der Überlieferung nicht anmaßend wegwerfen will, sondern auf dem gewachsenen Boden der Geschichte selbst einen Standort einnimmt, der freilich kein fixer Standpunkt bleiben muß.

Warum hindert die Sprache von „Sein und Zeit“ zuweilen das rechte Denken und Sich-Aussprechen? Weil die Sprache hier noch nicht in ihr Wesen gekommen ist, sondern in gewisser Weise durch den Zug zur thematisch-wissenschaftlichen Forschung noch der „Aussage“ unterworfen ist. Solange die Sprache aber in dem Bereich des „Ausgesagten“ und des reinen „Ausdrucks“ bleibt, ist ihr Reichtum verfehlt und verborgen unter der Maske der auch im Sprechen leistenden und bedeutenden Subjektivität. „Was es heißt, Aussagen zu machen, und wie wenig das ein Sagen dessen ist, was man meint, weiß jeder, der einmal ein Verhör – und sei es auch nur als Zeuge – durchgemacht hat. In der Aussage wird der Sinnhorizont dessen, was eigentlich zu sagen ist, mit methodischer Exaktheit verdeckt. Was übrigbleibt, ist der ‚reine‘ Sinn des Ausgesagten. Er ist das, was zu Protokoll geht. Er ist aber als so auf das Ausgesagte reduzierter schon immer ein entstellter Sinn ... Damit hängt zusammen, daß, wer Gesagtes weitersagt, genau wie der, der Aussagen protokolliert, gar nicht bewußt zu entstellen braucht und doch den Sinn des Gesagten verändern wird“[173].

Im Denken dagegen ist die Grenze dieser Sprachauffassung noch viel deutlicher. Ein psychologisch subjektivierter Begriff von „Ausdruck“ und ein wissenschaftlich verengter Sinn von „Aussage“ zerstören und verdecken den Bereich (Horizont), innerhalb dessen ein Wort spricht. Der „Ausdruck“ verflüchtigt sich in die unverständliche und unverbindliche Willkür subjektiver „Stimmungen“ und in die Unwahrheit reiner Innerlichkeit. Der Sinn des „Ausdrucks“ als Darstellung[174] geht dabei gerade verloren. Schließlich gewinnt die Exaktheit der wissenschaftlichen „Aussage“ nur ihre Sicherheit und Genauigkeit aus der kausal oder definitorisch festgelegten und koordinierten Stel-

---

172 US 93.

173 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 444/445.

174 Vgl. ebd., bes. S. 443f. und ders., Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien 1, S. 198.

lensystematik innerhalb eines vorausgesetzten und intersubjektiv vereinbarten Bezugsganzen, dessen mehr oder weniger fraglose konstitutive Bedeutung und Vorgängigkeit die Zuverlässigkeit und Kontrollmöglichkeit bietet, ohne daß deren wahre Herkunft und letzte Verwurzelung hervorkommen könnte. Die Wissenschaften gelangen selten auf den eigentlichen Boden der Krisis, sie bleiben vielmehr innerhalb der eigenen Entwürfe und korrigieren sie, wenn die Grenzen problematisch werden. Versinkt die Philosophie in ein System von reinen Aussagen, dann bleiben am Ende nur unverstandene und hohle Leitsätze und Merkworte übrig.

In Wahrheit ist es aber vom Denken her sehr schwer, das Wesen einer wissenschaftlichen Aussage in seiner Möglichkeit aufzuhellen. Was etwa eine chemisch-physikalische „Formel“ *als* Formel darstellt und besagt, kann selbst nur geklärt werden, wenn das ursprüngliche Wesen der Sprache offenbar geworden ist.

Im Zusammenhang solcher Überlegungen ist es überhaupt fraglich, ob man die Sprache und die Rede als eine Rede *über...* ansetzen darf, auch wenn dieses „über“ nicht im Sinne einer thematischen Aussage gemeint sein muß (s. o.). Wie sehr gerade „Sein und Zeit“[175] über das „Worüber“ der Aussage hinauszugehen versucht, wird sichtbar aus § 34. Dennoch bleibt die Stellung des Vorstellens maßgebend. „Reden ist das ‚bedeutende‘ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins“[176] – aber die fundamentalontologische Interpretation von „Bedeutung“, „Artikulation“, „Aussprechen“ usf. gelingt nicht oder wird schon gar nicht versucht[177]. Auch muß man sich hier klar sein, daß ein echter philosophischer Begriff in seiner eigenen Art sehr hohe Anforderungen stellt: das Begreifen und das, was er begreift, sind in einem ursprünglichen Sinne dasselbe. Kant hat das schon gesehen[178] und wahrscheinlich auch schon in gewissen Grenzen die Griechen. Hegel hat dieses Verfahren der Begriffsbildung glänzend vollendet.

Die Darstellung im Begriff ist keine aus subjektivem Belieben hintendrein zugegebene Anfügung, in der das eigentlich Gemeinte nur allgemein vernehmbar hingesprochen wird, sondern die Sache kommt in solcher Darstellung in ihrem eigenen Tun und Wirken ans Licht (vgl. die Umkehrung des Gegenstandes und des Bewußtseins usf.). Die Philosophie ist kein Wissen vom Festen und kein Beurteilen von Gegenständlich-Fixem als ein äußeres Räsonnieren *über* eine Sache, sondern als Denken ist sie der Vollzug der Wesenserhellung selbst. Nur so kommt die Natur des Seienden „zu Begriff“, während sonst die Begriffe unbegriffene Namen bleiben wie Etiketten. Doch bleibt dieses Denken Hegels unter dem Gesetz einer ganz besonderen Schwierigkeit: wenn das Denken keine äußerliche Feststellung und auch kein willkürliches und freistehendes Planen ist, wenn es also den Unterschied zu dem „Anderen“ nicht äußerlich an sich trägt und das Andere nicht auf eine „andere“ Seite setzt als ein Totes und von der Wahrheit Abgeschnittenes, dann beginnt erst die eigentliche Arbeit des Geistes: das Tote festzuhalten erfordert die größte Kraft. Erst wenn sich das Denken an der Auflösung der Vorstellungen in der Form des Bekanntseins zu seiner Macht entfaltet, sich so am

---

175 Vgl. SZ 162f.

176 SZ 161.

177 Vgl. z.B. SZ 161: „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede* aus. Das Bedeutungsganze der Verändlichkeit *kommt zu Wort.* Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen“. Die Zurückweisung der extremen und minimalen Möglichkeit (Wörterdinge mit Bedeutungen versehen) kann nicht verdecken, daß positiv noch nicht viel herausspringt.

178 Vgl. KRV A 843, B 871, vgl. SF 23.

eigenen Gedanken erwärmt und entzündet, kommt er in die spekulative Entwicklung der konkreten geistigen Einheit, die den Unterschied zum Anderen in sich enthält. Was ist aber die Schwierigkeit daran? Daß er in jedem Augenblick *in* den Sachen und *außer* den Sachen sein soll.

Die heutige Philosophie ist am Erreichen des dialektischen Ziels in verschiedenen Formen verzweifelt. Dennoch bleibt „das unbeirrte Bemühen, kritisches Bewußtsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen“[179] als „die permanente Konfrontation des Objekts mit seinem eigenen Begriff“[180]. Aber wie kann „das Denken jene konstruktive Kraft sein, die *ganz* eingeht in das, was ist, *ohne daß* sie doch auf sich selbst, als Vernunft, Kritik und Bewußtsein der Möglichkeit, verzichtete“[181]? Wie will das Denken völlig in die Substanz seines Gegenstandes eingehen, ohne darin aufzugehen und zu erlöschen, und *zugleich* seine volle Freiheit davontragen aus eben dieser Totalhingabe? Denken – das ist für Adorno „der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht“, „Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf“[182]. Hegels Größe besteht in der Leidenschaft, dieses Dilemma mit einer Meisterschaft ohnegleichen ausgetragen zu haben. Er führt es konsequent durch. Worin liegt aber das Scheitern? Liegt es darin, daß der Philosoph des Geistes heimlicherweise dem Geist die Identität von Subjekt und Objekt zugrundelegte, so daß die Kraft des Totalen und Absoluten, das verhängnisvolle Erbe der herkömmlichen Metaphysik, den großen Versuch an sein Ende bringt? Adorno formuliert die Schwierigkeit sehr scharf: „In der Objektivität der Hegelschen Dialektik ... steckt etwas von dem Willen, über den eigenen Schatten zu springen. Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt. Das erklärt den nach Hegels allseitiger Konsequenz ungelösten Widerspruch, daß die Subjekt-Objekt-Dialektik, bar jeglichen abstrakten Oberbegriffes, das Ganze ausmache und doch ihrerseits als das Leben des absoluten Geistes sich erfülle. Der Inbegriff des Bedingten sei das Unbedingte. Nicht zuletzt daher rührt das Schwebende, sich selbst in der Luft Erhaltende der Hegelschen Philosophie, ihr permanentes Skandalon: der Name des höchsten spekulativen Begriffes, eben der des Absoluten, des schlechthin Losgelösten ist wörtlich der Name jenes Schwebenden. Keiner Unklarheit oder Verworrenheit ist das Hegelsche Skandalon zuzuschreiben, sondern es ist der Preis, den Hegel für die absolute Konsequenz zahlen muß, die auf die Schranke des Konsequenzdenkens prallt, ohne sie doch wegräumen zu können“[183].

Aber das Denken Adornos selbst zeigt ja gerade, daß die fundamentalen Aporien nicht nur in dem die Versöhnung erzwingenden Absoluten liegen, sondern in der totalen Reflexion überhaupt. Wir betrachteten schon früher, wie auch Adornos „Lösung“ (V, 3, m) ganz unter den Gesetzen steht, die für die „Metaphysik“ bestimmend waren. Grundlegend dabei ist der Begriff des Wissens: etwas im Ganzen seines Wesens, dieses umgreifend und begreifend, zu Gesicht bekommen. Diese Grundstellung bringt – auch als utopisches Ideal – von vornherein die Doppelung mit sich, „in“ den Sachen und „außer“

---

179 Th. W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin und Frankfurt am Main 1957, S. 16.
180 Ebd.
181 Ebd., S. 17 (von mir hervorgehoben).
182 Th. W. Adorno, Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin und Frankfurt am Main 1951, S. 130.
183 Aspekte der Hegelschen Philosophie, a.a.O., S. 20.

den Sachen zu sein. Auch Heidegger stellt die Forderung, das Verstehen des Daseins müsse *„er*fassen *und* ... wissend *in* der Wahrheit... sein“[184]. Doch bringt gerade hier der Begriff des Wissens und Verstehens einen ganz entscheidenden Wandel, der sich freilich nicht von Anfang an mit der beabsichtigten Tiefe und Schärfe durchsetzt: Wissen heißt, in der Offenbarkeit des Seienden stehen und bestehn können. Der bei der Interpretation von „Was ist Metaphysik?“ besprochene Unterschied zwischen dem „Erfassen des Ganzen des Seienden an sich“ und dem „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen“ kommt jetzt in seinem ganzen Gewicht zum Vorschein. Heideggers Begriff der Faktizität des Daseins senkt den Menschen viel tiefer in die Welt ein – und dennoch bleibt dieser auf Grund eines recht verstandenen Welt-Begriffes von ihr nicht in einem blinden Sinne determiniert. Auch die „theoretische Reflexion“ ist für Heidegger nur eine Modifikation des In-der-Welt-seins, so daß es grundsätzlich nicht mehr die absolute Autonomie einer restlosen Freiheit „außer“ den Sachen gibt, die sich Adorno wenigstens noch als pseudomessianisch verbrämtes Postulat setzt. Dieses In-Sein Heideggers leugnet nicht die Möglichkeit der Entzweiung und Entfremdung (vgl. unsere Analyse des Verfallens), aber die verhärtet nicht die Entzweiung zu einer unaufhebbaren und fesselnden Entfremdung. Die ständige Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit, in deren widerstreitendem Geschehen Dasein immer schon steht, ist keine freistehende Operation des Verstandes, sondern die das Sein des Daseins durchkreuzende und verfolgende Notwendigkeit für ein wesentliches Da-sein. Und weil die Welt im Sinne Heideggers nicht mehr aus einem metaphysischen Dualismus her verstanden werden kann, besagt noch die entschiedenste Herausstellung der Faktizität keine wie immer auch interpretierbare, vorgängige Determination durch einen Prozeß des gesellschaftlichen, kulturellen oder materiellen „Seins“. Gleichwohl leugnet Heidegger nicht die Möglichkeit der Entfremdungsphänomene.

Für Heidegger ist es ausgemacht, daß wir in die Welt selbst eingelassen sind und nicht aus ihr heraustreten können, um uns und unser *In*-der-Welt-*sein* umgreifend anzublicken. Wenn das nun ein Grundzug menschlichen Daseins ist, dann gilt das auch für die „Philosophie“, d.h. für die eigene im Denken geschehende Heraushebung und Darstellung solcher wesentlichen Verhältnisse. Solange die Philosophie selbst noch orientiert bleibt am Leitbild einer naiven „Objektivierung“, „Thematisierung“ und „Explikation“, verbleibt sie in einem Begriff des Wissens, der vom Erkennen als Vorstellen bestimmt bleibt. Wir haben oben gesagt, wie weit „Sein und Zeit“ selbst noch in dieser Unentschiedenheit gefangen bleibt. Nur so lassen sich die späteren Sätze aus dem Humanismusbrief verstehen: „Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein ganz Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf ‚Wissenschaft‘ und ‚Forschung‘ fallen zu lassen. Um jedoch diesen Versuch des Denkens innerhalb der bestehenden Philosophie kenntlich und zugleich verständlich zu machen, konnte zunächst nur aus dem Horizont des Bestehenden und aus dem Gebrauch seiner ihm geläufigen Titel gesprochen werden“[185].

Aber auch hier muß man sich vor voreiligen Behauptungen hüten, da das von „Sein

184 SZ 172. [Hervorhebung K.L.]
185 Hu 41/42.

und Zeit“ selbst eingenommene Feld wesentlich mehr Probleme und Rätsel dieser und anderer Art offenbart. Zunächst bedarf es zu ihrer Enthüllung nur des gesammelten Lesens. Heidegger hat offenbar die ganzen Schwierigkeiten irgendwie im Auge, wenn er meint: „Die These, daß alle Erkenntnis auf „Anschauung“ abzweckt, hat den zeitlichen Sinn: alles Erkennen ist Gegenwärtigen. Ob jede Wissenschaft und ob gar philosophische Erkenntnis auf ein Gegenwärtigen zielt, bleibe hier noch unentschieden“[186].

Wir haben die neue Weise des Denkens bereits unter dem Titel „Erfahrung“ vorgezeichnet. Nicht zuletzt erweckt der Begriff mit Recht Erinnerungen an die Darlegung von Hegels „Erfahrung des Bewußtseins“. Ich kann hier nur noch einige wenige Ergänzungen machen, die allerdings wesensnotwendig sind für die Einsicht in den Sinn dieser vorläufigen Leitworte.

Die sachlichen Schwierigkeiten zeigten sich uns zum ersten Mal ausdrücklich im Begriff des „existenzialen Satzes“. Alles hängt davon ab, wie das „ist“ in dem Satz „Dasein *ist* seine Erschlossenheit“ verstanden wird. Bis jetzt faßten wir es auf im Sinne unseres vor-läufigen, transzendental-hypothetischen, fundamentalontologischen Grundentwurfes. Aber wird nicht auch deutlich die Krise sichtbar – ähnlich Hegels spekulativem Satz, daß der Satz am Ende nämlich nur ein sich in sich abschließendes Ganzes ist, das im strengen Sinne überhaupt nichts ergibt, was nicht schon in ihm ist. Wie steht es nun mit diesem „existenzialen Satz“, wenn das Denken in der Kehre tiefer zu seinem eigenen Wesen einkehrt?

p) Der „existenziale Satz“ in der Kehre

Dazu müssen wir wieder an die früher schon in Erinnerung gerufene Weiterbildung des philosophischen Satzcharakters („Vom Wesen des Grundes“) anknüpfen und den eigenen Charakter der Grunderfahrung der Angst in „Was ist Metaphysik?“ ins Gedächtnis zurückrufen und darin besonders das plötzliche Überkommen des sich in der Angst enthüllenden Nichts. „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts“[187]. Genau in diesem „Satz“: „daß es Seiendes ist – und nicht Nichts“ liegt die Verwandlung des „existenzialen Satzes“. Nun rücken Wort, Gedanke und Sachverhalt in eine engere Zusammengehörigkeit als je: nur wenn wir uns in dieses Geschehen selbst mithineinnehmen lassen und in ihm seinem Gang entsprechen, können wir denkend, hörend und sagend das Sein *in* seinem Unterschied zum Seienden erfahren. „Daß es Seiendes ist – und nicht Nichts“: der dem Daß vorangehende Doppelpunkt (vgl. Vollzitat oben) verweist uns auf „die helle Nacht des Nichts der Angst“ als den Ort, wo sich das „Wesen“ dieses „Satzes“ in sich versammelt; der in dem „Satz“ erscheinende „Gedanken-Strich“ eröffnet nicht nur die scharfe Verneinung im *„abweisenden* Verweisen“, die abrupte Jähe und den plötzlichen Einbruch, in der *„erst* die *ursprüngliche* Offenheit des Seienden als eines solchen“ *„ersteht“,* sondern er bricht die bisher „transzendental“, „existenzial“, „logisch“ und d.h. immer irgendwie von der Macht der Subjektivität festgehaltene falsche Verbindung von Sein und Seiendem auf und bricht sie durch, um durch den in der Differenz geschehenden Schnitt den Weg freizumachen für eine verborgen gebliebene und nun aufgehende Zusammengehörigkeit des Seienden und des Nichts, die

---

186 SZ 363 Anm.
187 WM 34.

viel inniger ist, als die Logik je binden kann. Denn die im „Gedanken-Strich“ angezeigte „Differenz“ ist nicht „Trennung“ als Abtrennung: „– *und* nicht Nichts“, heißt es, und unmittelbar anschließend sagt Heidegger: „Dieses von uns in der Rede dazugesagte ‚und nicht Nichts‘ ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt, das Wesen des ursprünglichen nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches“[188].

Die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. „Die Angst verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes „Ist“-Sagen[189]. Die Sprache bleibt weg in dieser Erfahrung. Offenbar muß sich in dieser Erfahrung eine Zurückhaltung auferlegen hinsichtlich des denkenden Umganges mit Worten und Sätzen. Darin wird die Auffassung der Sprache als Ausdruck, Sprechbetätigung, Bedeutung, Aussage, Energie, Zeichen, artikulierter Laut, Geisteskraft und Weltansicht verabschiedet, d.h. diese Deutungen werden in ein ursprünglicheres Wesen der Sprache zurückgenommen und darin aufbewahrt. Dieses „Wesen“ der Sprache wird von Heidegger allerdings in behutsamen und langsamen Schritten entfaltet: erst 1934 setzt ein ausdrückliches und sich in die Öffentlichkeit wagendes Erläutern ein, das sich von da ab stetig um die Sprache müht.

Vom vorstellenden Denken her gesagt, heißt das, daß die Erfahrung der Angst nur ihren Grund enthüllen kann „durch einen eigentümlichen *Einsprung* der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen“[190]. Diese eröffnen sich „im Raumgeben für das Seiende im Ganzen“ und im „Sichloslassen in das Nichts“[191]. Zwischen diesen kann nun der dadurch erst ins Spiel gebrachte Bereich ein- und ausschwingen, und in diesem Schweben aus der Erfahrung „daß es Seiendes ist – und nicht Nichts“ wird zwischen absoluter Unterschiedenheit und zusammengebundener Identität eine ver-mittelnde „Befremdlichkeit des Seienden“[192] ausgelöst, die gleich weit weg ist von der stumpfen Gleichgültigkeit, die nebeneinanderliegende und in ihrem Wesen getrennte Dinge beherrscht, und ebenso weit weg ist von einer farblosen und langweiligen „Identität“, die alles in dieselbe Fraglosigkeit hinabstürzt. Nur diese „Befremdlichkeit“, die das unmittelbar Vertraute und Gewohnte in seiner selbstverständlichen Herrschaft zurückgewiesen hat und scheu in Ruhe gebannt bleibt vor dem Kommenden, kann unsere *Verwunderung* wecken und auf sich ziehen: *„Warum* ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“. Der Fortschritt gegenüber der Schrift vom „Wesen des Grundes“ besteht darin, daß der dort stehende „Satz“ geklärt wird: „Weil aber die beiden zuerst aufgeführten Weisen des Gründens (Stiften-Gründen und Bodennehmen-Eingenommensein) in der Transzendenz *zusammengehören,* ist das Entspringen des Warum ein transzendental notwendiges“[193]. Wer bringt diese „transzendentale Notwendigkeit“? Verschieben wir einstweilen nochmals die Antwort auf diese Frage. Während die Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ noch nicht eigens auf das Wesen der Spra-

188 WM 34.
189 WM 32.
190 WM 42.
191 Ebd.
192 WM 41.
193 WM 48. – Vgl. damit WG 42 (das *„zusammengehören“* ist von Heidegger hervorgehoben!).

che eingeht (sie spricht sogar noch vom „Ansprechen“ des Seienden), tut die „Einführung in die Metaphysik?“ einen ganz entscheidenden Schritt, der sich dann eigens in dem Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936) bezeugt.

q) Der Aufbruch der ontologischen Differenz und das darin geschehende Wortwerden des Seins

Da wir hier nicht alle Einzeläußerungen aus der „Einführung in die Metaphysik“ zusammenlesen können, sei nur, gewissermaßen im Vorbeigehen, der eine oder andere besonders auffallende oder bezeichnende Wink markiert. Die in den Anmerkungen reichlich gegebenen Verweise erlauben ein verhältnismäßig leichtes eigenes Suchen und Finden der wesentlichen Einsichten Heideggers in der „Einführung in die Metaphysik“, soweit sie die Sprache betreffen.

In auffälliger Weise geht diese Vorlesung dem Wesen des Wortes nach von seinen Verunstaltungen her[194]. Die eigens unternommenen Fragen nach dem Sinn des Wortes „Sein“ berichten deutlich von der „Eigentümlichkeit, daß die Seinsfrage dem Fragen nach dem Wort innig verhaftet bleibt“[195]. Wenn das Sein kein Seiendes ist und auch keine seiende Beschaffenheit, dann ist sein Hervorkommen und Aufgehen in einer außerordentlichen Weise auf die Sprache und das Wort angewiesen. Ja, dem hartnäckigen Fragen, ob das Sein nicht doch bloß ein leeres Wort, ein Dunst und Rauch wäre, eröffnet sich nun, daß es überhaupt keine Sprache gäbe, nicht ein einziges Wort, überhaupt keine sagenden Menschen, wenn wir das Sein einfach fallenließen[196]: „stünde unser Wesen nicht in der Macht der Sprache, dann bliebe uns alles Seiende verschlossen: das Seiende, das wir selbst sind, nicht minder als das Seiende, das wir nicht selbst sind“[197]. Die Frage nach dem Sein ist zuinnerst mit der Frage nach dem Sagen verschlungen[198]. Wort, Bedeutung und Gemeintes sind beim Wort „Sein“ in einer ganz innigen Weise versammelt[199]. Dabei melden sich wesentliche Aufgaben in Form von Fragen: „Was trägt und führt die Sage des Seins? Worin beruht unser Sagen des *Seins* – nach allen seinen sprachlichen Abwandlungen? Sind beides, dieses Sagen und das Seinsverständnis, dasselbe oder nicht? Wie west in der Sage des Seins die Unterscheidung von Sein und Seiendem?“[200] Heidegger läßt die reiche Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des „ist“ sprechen für den Reichtum des Seins[201].

„Wesen und Sein aber sprechen in der Sprache“[202]. Gegenüber der unmittelbaren denkenden Deutung der Sprache bei den Griechen[203], die Heidegger am Leitfaden der aufeinander verweisenden Verwandlung der Wahrheit zur Richtigkeit und des Logos überhaupt aufdeckt, läßt er nun aus dem frühgriechischen Denken und Dichten[204] die

194 Vgl. EM, 11, 38f., 41, 43, 45, 51, 60, 62, 66, 66 (unten), 67.
195 EM 67.
196 Vgl. EM 62 für die Einzelheiten.
197 EM 63.
198 Vgl. EM 39, 69 und auch schon 38, 41 (mit Kontext).
199 Vgl. EM 67.
200 EM 55. – Hier taucht wohl zum ersten Mal „die Sage“ auf.
201 Vgl. EM 68/69 und darin besonders die Deutung des „Über allen Gipfeln ist Ruh“.
202 EM 41.
203 Vgl. EM 41, 49, 141ff.
204 Vgl. EM 76 (Sappho), 77, 78, 86f. (Pindar), 81, 82, 112ff. (Sophokles); das „denkend-dichtende Sagen des Parmenides“ vgl. EM 74, 76, 84, 104f, 106, 109, 110 u.ö., für Heraklit: EM 87f., 96-104,

ursprüngliche und anfängliche Eröffnung des Seins zu Wort kommen: dabei achtet er beim Sagen des Seins zugleich auf das gesagte Sein selbst[205]. Die Interpretation ist keine historische Forschungsarbeit, sondern entstammt einem „denkenden Gespräch“, das aus dem „Anfänglichen“[206] herkommt, wie wir das schon früher im letzten Kapitel erörtert haben. „Das Denken des Parmenides und des Heraklit ist noch dichterisch, d.h. hier: philosophisch und nicht wissenschaftlich. Aber weil in diesem dichtenden Denken das Denken den Vorrang hat, nimmt auch das Denken über das Sein des Menschen seine eigene Richtung und Maße. Um dieses dichterische Denken von seiner ihm zugehörigen Gegenseite her genügend aufzuhellen und so sein Verständnis vorzubereiten, befragen wir jetzt ein denkerisches Dichten der Griechen, und zwar jenes Dichten, in dem das Sein und zugehörige Dasein der Griechen sich eigentlich stiftete: die Tragödie“[207]. Zur Näherung an die befremdliche und schwer zugängliche Wahrheit des denkerischen Spruches des Parmenides sucht Heidegger Hilfe, Anweisung, Einstimmung und Vorbereitung durch das Hören auf den „dichterischen Entwurf des Menschseins bei den Griechen“.

In den drei Gängen, in denen sich die Auslegung des ersten Chorliedes aus der „Antigone“ des Sophokles bewegt[208], und in der sich anschließenden Parmenides- und Heraklit-Deutung[209], findet diese Vorlesung ihren unbestreitbaren Höhepunkt. „Dichtung“ ist jetzt nicht mehr ein nur „vorontologisches“ Zeugnis im Sinne eines hinzukommenden Belegstückes (vgl. die früheren Ausführungen zum Begriff des Vorontologischen). Die tief „geschichtlich“ geprägte Dichtung erweist sich jetzt sogar in einer ganz besonderen Weise mächtig, das Sein und das Dasein in seinem Wesen zu offenbaren[210]. Das Wesen der Dichtung ist für die Griechen „Rühmen“, ins Licht stellen, das Sein zum Erscheinen bringen[211]. Die Auslegung des Chorliedes mag man bei Heidegger selbst nachlesen. Wir können nur einige wenige, aber wichtige Seiten dieser dichten Deutung hervorheben: der Mensch als das „Unheimlichste des Unheimlichen“, die Deutung des „Unheimlichen“ (deinon) durch „gewalttätig inmitten des Überwältigenden“[212]. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß damit die Einheit von Entwurf und Faktizität, überschwinglich-entziehender Transzendenz und das Ineinanderfügen von existenzial-hypothetischer Fundamentalontologie (im zwiefachen Sinne) verwandelt erscheint; die Entfaltung des Seins des Menschen aus dem „deinon“[213] bringt die Ursprünglichkeit von „Meer“ und „Erde“ hervor, welch letztere dann im Kunstwerk-Aufsatz eigens in den Widerstreit mit der Welt tritt[214]. In einer imponierenden Weise wird hier das

---

166f.; Hinweis auf Homer EM 95 u.ö. und auf die Tragödie EM 110 u.ö.

205 Vgl. EM 67.

206 Dieses zeigt sich in EM 111 folgendermaßen: „Ursprüngliche Wahrheiten von solcher Tragweite können nur festgehalten [!] werden, indem sie ständig noch ursprünglicher zur Entfaltung kommen; nie aber durch bloße Anwendung ihrer und durch bloße Berufung auf sie. Ursprüngliches bleibt nur ursprünglich, wenn es die ständige Möglichkeit hat, das zu sein, was es ist: Ursprung als Entspringen (aus der Verborgenheit des Wesens).“

207 EM 110.

208 Vgl. EM 112-126.

209 Vgl. EM 126-149.

210 Vgl. dazu SZ 197.

211 Vgl. EM 78.

212 Vgl. EM 115ff.

213 Vgl. EM 117/118 und 119/120.

214 Vgl. EM 122.

kon-krete Walten und Geschehen der „ontologischen Differenz“ dargestellt, ohne daß das Wort dabei fallen muß.

Das Chorlied der Antigone führt uns zur Einsicht, daß zugleich mit dem überwältigenden-überwältigten Aufbruch in das Sein das Sich-finden in das Wort geschieht. „In diesem Aufbruch war die Sprache als Wortwerden das Sein: Dichtung“[215]. „Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit ... Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet“[216]. Die Eröffnung des Seienden geschieht ursprünglich in der Sprache[217]. Heideggers anfängliche Auslegung des Chorliedes ist selbst in einem allerdings schwer faßbaren Sinn denkend-dichterisch: Rhythmus der Sätze und des dreifach sich steigernden Ganges, Bilder, Wortwahl, Eindringlichkeit der Sprache, stabreimartige Wendungen, Wort- und Lautmalerei usf. verdienten eine eigene Beachtung[218].

r) Die vielfache Stiftung der Wahrheit des Seins als „Dichtung“

In der „Einführung in die Metaphysik“ drängt sich uns der Logos noch stark als „gewalt-brauchende Sammlung“ und „Bändigung des Überwältigenden“[219] auf. Doch zugleich ist auch völlig deutlich, daß das Sein nur dann ins Wort kommt, wenn es selbst uns anspricht, d.h. uns unter seinen Anspruch stellt. Das Wort ist Antwort auf den Anspruch. Das „Dichten“ als „Stiften des Seins“[220] ist als „Schaffung“ und Eröffnung immer auch Stiften im Sinne der „freien Stiftung“[221], „Gabe“[222], „freies Geschenk“[223], „Empfangen“ und „neues Geben“[224]; nur so ist es die „feste Gründung“[225]. „Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins“[226].

Der Kunstwerk-Aufsatz klärt das Wesen der Dichtung noch tiefer auf. Jeder Aufbruch des Seienden im Ganzen, in das der gewalttätige Mensch einbricht, ist nur möglich, weil inmitten dieses Seienden im Ganzen eine offene Stelle west[227]. Diese offene Stelle ist die „lichtende Mitte“, die uns den Zugang zum Seienden verbürgt. Nur wenn das Seiende in diese „offene Mitte“ hereinsteht, ist es offenbar, welche Offenbarkeit selbst wieder in einem Streit steht mit einer vieldeutigen Verbergung[228]. „Die Wahrheit ist der Urstreit, in dem je in einer Weise das Offene erstritten wird, in das alles hereinsteht und aus dem alles sich zurückhält, was als Seiendes sich zeigt und erstellt“[229]. Die-

---

215 EM 131.
216 EM 132.
217 Vgl. EM 41.
218 Vgl. bes. EM 116-121, 124f.
219 EM 132.
220 Vgl. EH 38f., 42.
221 Vgl. EH 38.
222 EH 42.
223 EH 39.
224 EH 42/43.
225 EH 42.
226 EH 38, ähnlich 39 (2x), 40, 42, 43, 44.
227 Vgl. Ho 41.
228 Vgl. Ho 42ff.
229 Ho 49.

se „offene Stelle“ ist also keine „starre Bühne mit ständig aufgezogenem Vorhang“[230]. Die Offenheit dieses offenen Spielraumes kann nur sein, wenn sich ihre Offenheit, d.h. ihre Wahrheit, darin einrichtet. „Darum muß in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihren Stand und ihre Ständigkeit nimmt. Indem sie so selbst das Offene besetzt, hält sie dieses offen und aus“[231].

Das ist freilich keine bereits schon vorhandene Wahrheit, die man nachträglich im Seienden einrichtend unterbringt. „Das ist schon deshalb unmöglich, weil doch erst die Offenheit des Seienden die Möglichkeit eines Irgendwo und einer von Anwesendem erfüllten Stätte gibt“[232]. So liegt es im Wesen der Wahrheit, sich in das Werk zu setzen, „inmitten des Seienden selbst seiend zu sein“[233]. Aber diese Weise des Wahrheitsgeschehens darf nicht nur auf die Kunst eingeschränkt werden. Heidegger stellt sich ohnehin die Aufgabe, die Enthüllung des Seins und des Daseins in ihrer jeweiligen Zusammengehörigkeit und in ihren Ausmaßen darzulegen. „Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatsgründende Tat. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit zum Leuchten kommt, ist die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet, ist das wesentliche Opfer. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit wird, ist das Fragen des Denkens, das als Denken des Seins dieses in seiner Fragwürdigkeit nennt. Dagegen ist die Wissenschaft kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigen zeigt“[234]. Damit hat sich auch ein hartnäckiges Bedenken in seiner Weise gelöst: wenn wir sagten, daß es für Heidegger grundsätzlich kein „außer“-den-Sachen-sein geben kann, so zeigt sich, daß das *In*-der-Welt-*sein* nur möglich ist als Freisein zum Offenbaren eines Offenen[235]: der Mensch hält in seinem Wesen diesem ganz Anderen zum Seienden den Ort frei, so daß „es“ in diesem frei offen gehaltenen Bereich Anwesen (Sein) geben kann. Die Freiheit ist die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen, welche Entbergung des Wesens der Wahrheit darüber entscheidet, in welcher Weise die jeweiligen Entscheidungen der Geschichte fallen. Das ganz „in den Sachen“ befindliche Menschenwesen braucht nicht aus den Sachen zu gehen, um seine Freiheit zu erhalten und zu bewahren.

Auch wenn die Offenheit dieser freien Mitte und Lichtung nur als solche bewahrt wird in dem ausstehenden Innestehen eines Da-seins, dann ist damit noch nicht gesagt, wir würden die Offenbarkeit dieser freien Stelle in ihrer Offenheit erzeugen. Es genügt auch nicht zu sagen, man müsse sie eben „voraussetzen“ und auf jenes zurückgehen, was schon offenbar ist. Für ein solches Setzen und Zurückgehen kommen wir schon immer zu spät. „Aber nicht wir setzen die Unverborgenheit des Seienden voraus, sondern die Unverborgenheit des Seienden bestimmt uns in ein solches Wesen, daß wir bei

---

230 Ho 42.
231 Ho 49. – Vgl. auch „Zusatz“, S. 98ff.
232 Ho 50 (vgl. überhaupt Ho 50).
233 Ho 50, vgl. ebd., S. 41.
234 Ebd.
235 Vgl. WW 12.

unserem Vorstellen immer der Unverborgenheit nachgesetzt sind. Nicht nur das, wonach eine Erkenntnis sich richtet, muß schon irgendwie unverborgen sein, sondern auch der ganze Bereich, in dem dieses Sichrichten-nach-etwas sich bewegt und ebenso dasjenige, für das eine Anmessung des Satzes an die Sache offenbar wird, muß sich als Ganzes schon im Unverborgenen abspielen. Wir wären mit all unseren richtigen Vorstellungen nichts und könnten auch nicht einmal voraussetzen, es sei schon etwas, wonach wir uns richten, offenbar, wenn nicht die Unverborgenheit des Seienden uns schon in jenes Gelichtete ausgesetzt hätte, in das alles Seiende hereinsteht und aus dem es sich zurückzieht“[236].

Der ganze Entwurf zeigt, daß die Wahrheit niemals als ein Vorhandenes abgelesen werden kann. „Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung ... Aus dem dichtenden Wesen der Kunst geschieht es, daß sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles anders ist als sonst“[237]. Das Werk selbst lebt nur aus solcher Eröffnung und in ihr[238]. Im Offenbarwerden des Werkes gelangt das Seiende im Ganzen in die Unverborgenheit, welche nur bleibt, wenn sie in ihrem Geschehen bewahrt wird. Jetzt wird das Seiende in seinem Sein offenbar: das Gewöhnliche und Alltägliche fällt ab und verliert sein Vermögen, dem Seienden das Sein vorzugeben, in einer Verwandlung, darin die ursprüngliche Wahrheit ersteht. Die Kunst ist wesentlich „dichterisch“. Dieses Dichterische ist in einem zweifachen Sinne zu verstehen: die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden kann nur geschehen, geschenkt und in diesem Sinne gestiftet werden, wenn die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen[239], enthüllt, gegründet und in diesem Sinne „gestiftet“ wird[240].

Wenn in der Kunst das Ungeheure aufgestoßen wird, das immer einen unvermittelt wie am ersten Tag überkommt und nicht abzuleiten ist aus dem Herkömmlichen, dann offenbart sich darin das Sein als der Reichtum schlechthin. „Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung“[241].

Weil aber eine solche Schenkung nicht in das Leere und Unbestimmte hinein erfolgt, sondern nur in der enthüllenden Eröffnung und freigebenden Einräumung ankommen und darin bewahrt werden kann, muß die dem Menschen in seinem Wesen mitgegebene Mitgift „im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er als der tragende Grund erst gegründet. Weil ein solches Holen, ist alles Schaffen ein Schöpfen (das Wasser holen aus der Quelle)“[242]. Hier wurzelt Heideggers Begriff des Schöpferischen. „Der moderne Subjektivismus mißdeutet freilich das Schöpferische sogleich im Sinne der genialen Leistung des selbstherrlichen Subjekts“[243]. „Die Stiftung der Wahrheit ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grund-legenden Gründens“[244]. Noch einmal zeigt sich uns die Verwandlung des im zwiefachen Sinne hypothetischen

---

236 Ho 41.
237 Ho 59.
238 Vgl. Ho 30.
239 Vgl. Ho 59.
240 Vgl. bes. Ho 62-65.
241 Ho 62.
242 Ho 63.
243 Ebd.
244 Ebd.

Grundes von „Sein und Zeit“ und die Vertiefung des „Gründens“ im deutlichen Rück-blick auf die Schrift „Vom Wesen des Grundes“. Was ereignet sich aus dem Stiften als Schenken und Gründen? „Schenkung und Gründung haben in sich das Unvermittelte dessen, was wir einen Anfang nennen. Doch dieses Unvermittelte des Anfangs, das Eigentümliche des Sprungs aus dem Unvermittelbaren her, schließt nicht aus, sondern gerade ein, daß der Anfang am längsten und ganz unauffällig sich vorbereitet. Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes“[245]. Die Dichtung ist Stiftung in dem dreifachen Sinne der Stiftung als Schenkung, Gründung und Anfang.

Aber je mehr Heidegger die Art dieses Maß-Nehmens im Geschehen der Wahrheit erfährt, welche nicht auf der Aktivität eines Ergreifens und Zugreifens beruht, sondern in einem Kommenlassen des Zu-Gemessenen, desto schwerer wird das Denken des „Dichterischen“. Es geht ja nicht mehr um das Vernehmen einer in sich ruhenden Vernunft. Unser Auge ist nur „sonnenhaft“, und „des Gottes eigne Kraft“ lebt nur in uns, weil wir dem, was sich uns zuspricht, entsprechen können. Das Vernehmen ist in sich auseinandergesetzt in ein Entsprechen[246]. Was oder wer „erbringt“ das Aufscheinen des Anwesenden? Wie fügt sich das Freie der Lichtung? Wir übersehen oft genug dieses „ewig Unscheinbare und *darum* Unsichtbare“[247], weil es still schon allem Zeigen und Gezeigten voraufgeht und es heraufführt. Und nur, wenn dieses Unumgängliche den Menschen in seinem Wesen angeht, kann der Mensch „dichtend“ das Maß nehmen für seinen Aufenthalt auf der Erde. Das ist das Wesen des Dichtens. „Dieses überflieht und übersteigt die Erde nicht, um sie zu verlassen und über ihr zu schweben. Das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zu ihr, bringt ihn so in das Wohnen“[248]. Im späteren Heidegger kehrt der Entwurf und das gründende Stiften wieder als das „Bauen“; das „In-Sein“, Geworfensein und Bodennehmen (Gründen) als das „Wohnen“[249]. In einer Hölderlin-Interpretation sagt Heidegger[250], daß das eigentliche „Dichten“ nur möglich ist, solange die griechisch verstandene „charis“[251], die Freundlichkeit und Huld, beim Menschen ankommt. Die Charis ist „tiktousa“: erzeugend, leistend, produktiv. Sie ist es, die die Botschaft der Lichtung her-vor-bringt, d.h. dichtet[252]. „So lange diese Ankunft der Huld dauert, so lange glückt es, daß der Mensch sich misset mit der Gottheit. Ereignet sich dieses Messen, dann dichtet der Mensch aus dem Wesen des Dichterischen. Er-

---

245 Ebd.

246 Vgl. damit den schon früher interpretierten Gedanken Plotins, Schellings und Goethes usf. über die Göttlichkeit des Auges und seine Sonnenhaftigkeit, Heideggers Andeutungen dazu SG 88.

247 WhD 8 (von mir hervorgehoben). – Die in dem „darum“ angedeutete Verwandlung der platonischen „Unsichtbarkeit“ steht im engsten Zusammenhang mit Heideggers Gedanken über die Schönheit: „Die Schönheit ist ein Geschick des Wesens der Wahrheit, wobei Wahrheit besagt: die Entbergung des Sichverbergenden. Schön ist nicht das, was gefällt, sondern was unter jenes Geschick der Wahrheit fällt, das sich ereignet, wenn das ewig Unscheinbare und darum Unsichtbare in das erscheinendste Scheinen gelangt“ (WhD 8) Vgl. Ho 67f.

248 VA 192.

249 Vgl. „Dichterisch wohnet der Mensch“, „Bauen, Wohnen, Denken“ in den „Vorträgen und Aufsätzen“.

250 Vgl. VA 204.

251 Vgl. das Sophokles-Wort: „Huld denn ist’s, die Huld hervor-ruft immer“ (Aias v. 522), vgl. VA 204 und US 142/143 u.ö. (vgl. Anmut und Entzücken in dem Gespräch mit dem Japaner).

252 Vgl. VA 203/204.

eignet sich das Dichterische, dann wohnt der Mensch menschlich auf dieser Erde“[253].

Der Mensch spricht nun nicht mehr einfach *über* etwas, sondern *aus* der Sprache *her* hört er den Zuspruch, der selbst als die Sage das Seiende zeigt. „Je dichtender ein Dichter ist, um so freier, das heißt um so offener und bereiter für das Unvermutete ist sein Sagen, um so reiner stellt er sein Gesagtes dem stets bemühteren Hören anheim, um so ferner ist sein Gesagtes der bloßen Aussage, über die man nur hinsichtlich ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit verhandelt“[254]. Wir Menschen können nie aus dem Sprachwesen heraustreten. Wir erblicken es nur, insoweit wir von ihm selbst angeblickt, in es vereignet sind[255].

Auch hier wird deutlich, daß das Wort des Denkens selbst der aufbrechenden Differenz entstammt, die in der Sprache sich selbst als Geschehen gibt und bekundet. Der „Begriff“ entspringt also selbst der Stiftung des Seins. Im Wort zeigt sich das Sein und regt sich die Wahrheit. Schließlich darf man nicht vergessen, daß bereits § 68 d) „Sein und Zeit“ etwas ähnliches meint, wenn dort gesagt wird, die Rede sei an ihr selbst zeitlich und gründe in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit.

„Daß wir das Sprachwesen nicht wissen können – nach dem überlieferten, aus dem Erkennen als Vorstellen bestimmten Begriff des Wissens – ist freilich kein Mangel, sondern der Vorzug, durch den wir in einen ausgezeichneten Bereich vorgezogen sind, in jenen, darin wir, die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten, als die *Sterblichen* wohnen“[256]. Ohne große Untersuchungen über die Deutung der Sprache in der bisherigen abendländischen Metaphysik ist es wahrscheinlich unmöglich, die Folgen aus diesen Sätzen zureichend zu sehen. Ein solches Unternehmen ist aber auch nicht einmal in den Grundzügen hier anzudeuten. Ich möchte jedoch eigens auf den dritten Teil von Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode“ erinnern, der überschrieben ist: „Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“[257]. Er leistet diese Einführung wohl am besten. Gadamers sehr eigenständige Betrachtungen, besonders etwa über die Sprache bei den Griechen, über die Beziehung von Sprache und „verbum“ usf., sind am Ende, wenigstens ihrem Ansatz nach, doch nur ein Weiterverfolgen einer Spur, die Heidegger aufgewiesen hat.

Die Deutung der Sprache gehört nicht mehr zum Programm dieser Arbeit. Dafür soll am Ende dieser Erörterungen noch ein Versuch gemacht werden, die verengenden Auffassungen von dem, was hier Sprache heißt, abzuwehren durch einen Einblick in die weite Breite und in die einzelne Durchdringung des Menschen vom Wesen der Sprache. Das Wesen der Sage ist weiter als alle Weisen des bisherigen „Sprechens“. Wenn z.B. die gegenwärtige reformatorische Theologie sich mit so viel Pathos auf das Wort und den Ereignischarakter der Sprache stürzt – was man an sich nur loben kann -, so sollte sie aber auch einmal bedenken, daß für Heidegger sogar die Gebärde noch zum Wesen der Sprache gehört. „Gebärde ist Versammlung eines Tragens ... nicht: unseres Tragens, unseres Betragens, ... Weil das eigentlich Tragende uns sich erst zu-trägt, wir jedoch ihm nur unseren Anteil entgegentragen, wobei jenes, was sich uns zuträgt, unser Entge-

253 VA 204.
254 VA 190.
255 Vgl. US 266 und überhaupt die Beziehung von Ereignis und Sage.
256 Ebd.
257 Vgl. S. 361-465.

gentragen schon in den Zutrag eingetragen hat“[258]. Gebärde – das ist „die in sich ursprünglich einige Versammlung von Entgegentragen und *Zu*trag“. Der Zutrag und das Entgegentragen entquellen der Versammlung, welche als die Sage das Tragen bestimmt. Dieses bestimmt wieder alle „Bewegungen“.

Aber Heidegger bleibt nicht nur bei allgemeinen Andeutungen. „Jede Bewegung der Hand in jedem ihrer Werke trägt sich durch das Element, gebärdet sich im Element des Denkens. Alles Werk der Hand beruht im Denken“[259]. In ihren Ausmaßen sind das ungeheuerliche Sätze. Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge, sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält. Die Hand zeichnet[260]. Und dann heißt es unüberholbar kurz und tief: „Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die große Einfalt tragen soll“[261]. Nur insofern der Mensch spricht, denkt er. Die Metaphysik meint das Umgekehrte.

Das muß genügen. Die oben erwähnten theologischen Versuche könnten aus ihrer etwas sterilen und monotonen Versessenheit auf das „Sprachwesen“ herauskommen – nicht weil es falsch wäre, sondern weil es in seinem Wesen viel reicher ist. Auch die Liturgie spricht in Gebärden. Diese Theologie würde dadurch auch einen Zugang erhalten zu Bereichen und Gebieten, denen sie sich bis jetzt aus verschiedenen Gründen immer wieder verschlossen hat. Ist die wahre Liturgie im Verständnis der „Gebärden“ denn nun z.B. immer und ständig „Werkerei“ und „Werkgerechtigkeit“? Heidegger hat keine Hemmungen, die Sprache in den Wurzeln aufzusuchen, die freilich uns ungewohnt sind: „In der Mundart spricht je verschieden die Landschaft und d.h. die Erde. Aber der Mund ist nicht nur eine Art von Organ an dem als Organismus vorgestellten Leib, sondern Leib und Mund gehören in das Strömen und Wachstum der Erde, in dem wir Sterblichen gedeihen, aus der wir das Gediegene einer Bodenständigkeit empfangen“[262]. Mag sein, daß auch bei Heidegger nicht viel mehr als Andeutungen über diese Verhältnisse zu finden sind, ihr Sinn liegt aber wohl darin, daß sie zeigen können, daß die Grenzen und Ziele dieses Denkens weiter hinausgesteckt sind, als es manchmal etwas voreilige Aneignungen vermuten lassen.

s) Das Dichterische als „Topologie des Seyns“

Eine eingehende Deutung des Dichterischen unter Berücksichtigung der verschiedenen Einwände gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung. Der Gang der Untersuchung selbst hat auch die gängigsten Objektionen dieser Art (Hypostasierung des Sprachwesens, das unwirkliche Spiel der poetischen Einbildungskraft usf.) schon hinter sich gelassen. Das Dichten und das Denken bleiben ohnehin entschieden in der Verschiedenheit ihres Wesens. Dennoch gehören die verschiedenen Weisen des Entbergens im Dichten und Denken selbst zusammen auf dem Grunde eines „Dichterischen“ im weitesten Sinne. Diesem „Dichterischen“ müßte nun eine eigene Studie gewidmet sein: ich erwähne nur die Verwandtschaft der „Ein-Bildungen“[263] zum Wesen der früher in-

---

258 US 107/108. – Vgl. übrigens im „Gespräch mit dem Japaner“ die vielen Hinweise auf die Gebärde.
259 WhD 51.
260 Vgl. ebd.
261 Ebd.
262 US 205, vgl. dazu US 206, 208 u.ö.
263 VA 201.

terpretierten transzendentalen Einbildungskraft, die Verwandlung des Schema-Bildes vom Kantbuch in das „Bild“[264], den Zusammenhang dieses Dichterischen mit dem „Entwerfen“, dem „Gründen“, mit Hegels „Produzieren“, mit Husserls „Konstituieren“, „Erzeugen“ usf. Diese ganzen Leitbegriffe könnten auf der neu gewonnenen Ebene der Besinnung eine ursprüngliche „Wiederholung“ finden, die zugleich die Grenzen ihrer ontologischen Herkunft anzeigen müßte. Statt dieser Einzeldeutungen, die dem aufmerksamen Leser in gewisser Weise von selbst aufgehen, soll am Ende nochmals ein „topologischer“ Versuch gemacht werden, um uns Heideggers Ort in der Geschichte zu markieren, welcher Ort uns zugleich in einer vielleicht einzigartigen Weise die zu denkende Sache näher bringt. Freilich, auch hier muß es bei Andeutungen bleiben[265].

Seit alters her steht nämlich das „Dichterische“ im herkömmlichen Sinne in einem fast unaufhebbaren Gegensatz zum Denken – und doch ruft die Strenge des Denkens oft genug an einem kritischen Ort seiner eigenen Entfaltung das Dichterische in jenem weiten Sinne, der sich nicht nur auf das Poetische beschränkt.

Die Dichter sind im Grunde Lügner. Wir haben schon früher Platos Dichter-Kritik dargestellt. Die Dichtung kann nicht mehr das verbindliche Ethos darstellen, wo die Sophistik den Geist der Erziehung bestimmen will. Die Sophistik gibt z.B. eine *Begründung* des Rechtes[266]: „Keiner tut freiwillig das Rechte.“ Demgegenüber reicht es nicht mehr aus, das wahre Lob des Rechten zu *besingen.* Da die Kunst „Mimesis“ des Scheins ist, wird sie sogar gefährlich: es erweckt den Anschein, als ob der Dichter im Medium des Scheins sich schrankenlos aller Gestalten und Dinge bemächtigen könnte. Es wird als ein „Alleskönner“ zu einem „Gaukler“ und selbst zu einem „Sophisten“. In Wahrheit weiß also auch der Dichter nicht ernstlich um den richtigen Weg und um das wahre Maß des menschlichen Wesens. Die Dichtung wirkt nun nicht mehr erbauend, sondern kann zu einer lebensvernichtenden Heuchelei werden. Das „Nachahmen“ verleitet zum Beharren in Selbstentäußerung und Selbstentfremdung.

Nun setzt diese entzaubernde Kritik des Logos aber im *Dialog* selbst eine neue Weise der Dichtung frei[267]. Sokrates will nicht die hyperkritische Vernichtung seitens einer sich überlegen dünkenden, aufklärerischen Vernünftigkeit. Sokrates begegnet „einem Unaufklärlichen, an dem alle Aufklärung, die den Mythos zerstört, zuschanden wird“[268]. Aber der Ernst und die Besinnung des Denkens werden für Plato nicht durch eine im Grunde unverständliche „Offenbarung“ hinweggenommen. „Indem seine Dialoge das Philosophieren darstellen, um zum Philosophieren zu zwingen, verbergen sie sich selbst mit allem, was sie sagen, wieder in das ungreifbare Zwielicht der Ironie. So gelingt es

---

264 Vgl. VA 200/201 und Ho 61 (freilich noch öfters).

265 Um den schon übermäßig angewachsenen Umfang dieser Abhandlung nicht nochmals ausdehnen zu müssen, habe ich einen im Entwurf vollendeten Versuch beiseite gelassen, der auf ca. 60 Seiten bei Plato, Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Troeltsch den Hinweisen auf die Beziehung von Denken und „Dichterischem“ nachgeht. Im folgenden sind nur einige Hinweise aus diesem größeren Zusammenhang übernommen.

266 Vgl. H.-G. Gadamer, Plato und die Dichter, Wissenschaft und Gegenwart Nr. 5, Frankfurt am Main 1934, Krügers Plato-Buch, die früher schon angeführten Untersuchungen Pflaumers, H. Gundert, Enthusiasmos und Logos bei Platon, Lexis 2 (1949), S. 25-46, H. Flashar, Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie, Berlin 1958, H. Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi, Zetemata 25, München 1960 und weitere Literatur in der Bibliographie von H. Cherniss. Für obige Fragen vgl. Gadamer, a.a.O., S. 13-16.

267 Vgl. Gadamer, a.a.O., S. 29f.

268 Gadamer, a.a.O., S. 31.

Plato, dem Verhängnis allen Schriftwerks, sich nicht selber halten zu können, zu entgehen und eben dadurch eine wahrhaft philosophierende Dichtung zu schaffen, daß sie über sich selbst auf den Ernst hinausweist“[269].

Warum entzaubert und zerfetzt der Logos die farbige Bildergewalt der Mythen? Die hinwegreißende Erscheinung nimmt durch ihren „Reiz“ zu sehr gefangen, so daß das echte Hervorscheinen des Wesens und die trügerische Doxa ungeschieden vereint bleiben. So kann die Gestalt des Gottes den Menschen verblenden und beirren. Der Mensch bleibt in dieses Geschehen verstrickt und von ihm eingenommen. Soviel Wunderbares und Staunenswertes dem Menschen so begegnet, die zweischneidige Täuschungsmöglichkeit der entrückenden Bilder und die Bannkraft des mächtigen Scheins bleiben ungebrochen. Die unbeschränkte Empfänglichkeit des Dichters macht diesen zu einem „leichten Ding“, „geflügelt und heilig“, das umhertaumelt wie eine Biene, die im Fluge Honig sammelt. Die Dichter sind als die Dolmetscher Gottes ohne Besinnung: ihr Vermögen entstammt nicht einer „techne“, sondern sie sind gott-trunken (éntheoi) und von allem besessen[270]. Sie sind „Getriebene“ ihrer Leidenschaft.

Wir haben früher schon gesehen, wie Plato versucht, das „Pathos“ des selbstvergessenen Sichüberwältigenlassens und Überwältigtwerdens „aufzulösen“ in das freie Verhalten der besonnenen Einsicht. Wir haben die Entdeckung dieser „Einsicht“ früher an der platonischen Logos-Dialektik entfaltet. Es könnte gezeigt werden, daß die „phronesis“ eine eigene Weise der Wahrheit ist, die weder auf eine Theorie zurückführbar ist, noch bereits vorgegebene Möglichkeiten „kritisch“ begutachtet (synesis) und auch nicht die Erkenntnis oder Annahme eines guten Rates darstellt, sondern dem allem zuvor die Entdeckung der rechten Möglichkeit selbst. Aber wie „findet“ der Mensch diese rechte Einsicht? Hier sind Fragen offen, die bis in die jüngsten Bemühungen um eine philosophisch angemessene Begründung der Ethik reichen[271].

Aber in diesen Versuchen einer Einheit von „Einsicht“ und „Leidenschaft“, „Logos“ und „Mythos“ bleibt gerade das „und“ die große Aporie. Wie gehören sie zusammen? Der Logos ist selbst auch nicht frei von der andrängenden Macht der Verführung, so daß die Doxa gewissermaßen den verwandelten Ort der mythischen Beirrung darstellt. Aber auch die positive Wahrheit des Mythos – daß die Wahrheit nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, eine von uns erworbene Einsicht ist – wird bei Plato über die eigene, um „Reize“ auszuschließende oft indirekte Darstellung der Mythen hinaus deutlich an dem Faktum, daß der wahre Logos vom falschen offenbar nicht am Logos selbst unterschieden werden kann, wie Gadamer immer wieder betont. Der Logos bleibt fragmentarisch, ständig an der Grenze der Macht, die er durch die eigene Einsicht gewinnt. Der Mythos hat zwar im Entscheidenden seine Wahrheit, aber er hat sie nur im Ganzen: wir kennen keine Einzelheiten. Der Mythos wird kaum ohne Ironie erzählt, denn in seiner „Verwandlung“ wird er nicht mehr „wörtlich“ genommen. Das neuentdeckte Wesen des Denkens verbietet die Flucht in die verlorengegangene Naivität des Mythos. Die Ironie ist selbst wieder der Ausdruck jener ohnmächtigen Macht, in dessen unentschiedenem Schweben sich der Ernst des Denkens allein halten kann, da er um die endgültige Unterscheidung des Wahren und Falschen nicht genau wissen kann.

---

269 Ebd., S. 33.

270 Vgl. Ion, 533 E-534 A, 534 C, 534 D. u.ö.

271 Ich erwähne nur Gadamers Andeutungen, Wahrheit und Methode, S. 296, die Bemühungen Krügers, H. Kuhns, Henrichs u.a.

Das Thema „Plato und die Dichter“ ist noch längst nicht erschöpft, wie ja eine eindringliche Beschäftigung mit Platons „Hermeneutik“ m. E. viel beitragen könnte für die jüngsten Bemühungen in diesem Bereich.

Das Dichterische bei Aristoteles erforderte eine eigene Besinnung. Entscheidend aber wird, daß bald offenbar der Sinn für den Mythos und ähnliche Erscheinungen überhaupt verlorengeht. Eric Voegelin hat aus einer reichen Kenntnis auf den sogenannten „Fundamentalismus“ hingewiesen, der dazu kommt, den Mythos „wörtlich“ aufzufassen und einzeln zu widerlegen[272]. Hier ist wohl noch fast alles zu tun in der wissenschaftlichen Erforschung, weil die Fundamente für die rechte *Deutung* fehlten oder noch fehlen. Wenn Aristoteles das Wesen der Dichtung einmal darin sieht, daß sie zuweilen das Unbegreifliche begreiflich mache, so wird eben kaum mehr danach gefragt, wie das geschehen könne. Die Philosophie kommt mehr und mehr in einen überlegenen Gegensatz zur Dichtung: „Die allegorische Mythenexegese, wie sie zuerst die Sophistik, dann vor allem die Stoa praktiziert haben, hat den Mythos als ‚Vorform‘ des Logos, als prinzipiell umwandelbare Aussage aufgefaßt, und mit diesem Schema deckt sich eine noch heute nicht überwundene Deutung des Mythos, die ihn als ‚prälogisches‘ Phänomen versteht, zugeordnet einer Frühform der menschlichen Geistes-‚entwicklung‘, die überholt und ersetzt wurde durch präzisere Formen des Weltverständnisses“[273].

Die innere Geschichte der aufgespaltenen und allmählich feindlich gegeneinander sich wendenden PhilosophieTheologie und Dichtung ist wohl noch nicht geschrieben[274]. Die Theologie – beider Konfessionen – wird in ihren Diskussionen um das Wesen und den „Wissenschaftsbegriff“ der Theologie gut tun, den Topos „Dichtung als theologia“ geschichtlich und sachlich in ihr Gespräch mit aufzunehmen. Sie würde dabei die Spannungen des abendländischen Geistes in einer einzigartigen Weise erfahren können und in den distanzierten oder abwertenden Haltungen zu „Mythologie“ und „Dichtung“, dadurch hervorgerufenen Gegenbewegungen und hierdurch vermittelten Tendenzen eine nicht einmal zureichend gestellte Frage erblicken, deren unheilvolle Verwirrungen bis heute Denken, Dichten und Glauben in einen offensichtlich fast hoffnungslosen Status von Schizophrenie getrieben haben.

Auch hier erfüllt Hegel das „Ende der Metaphysik“. Die Kunst ist der „indische Bacchus, der nicht der klare, sich wissende Geist ist, sondern der *begeisterte Geist,* der sich in Empfindung und Bild einhüllende, worunter das Fruchtbare verborgen ist. Sein Element ist die Anschauung; aber sie ist die *Unmittelbarkeit,* welche nicht vermittelt ist. Dem Geiste ist dies Element daher unangemessen ... Die Schönheit ist Form; sie ist die Täuschung der absoluten Lebendigkeit, die sich selbst genügte und [meinte, daß sie] in sich geschlossen und vollendet sei. Dies Medium der Endlichkeit, die Anschauung, kann nicht das Unendliche fassen ... es ist *gemeinte,* nicht wahre Vorstellung. Es ist nicht die Notwendigkeit, nicht die Gestalt des *Denkens* darin. Die Schönheit ist viel mehr der Schleier, der die Wahrheit bedeckt, als die Darstellung derselben“[275]. In gleicher Weise ist die schöne Religion der Natur „ein Spiel ..., das des Wesens nicht würdig

---

272 Historiogenesis, in: Philosophisches Jahrbuch 68 (1959), S. 419-446, vgl. bes. auch die „Historiomachie“ der christl. Theologie, S. 445f.

273 Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 84.

274 Vgl. die reiche Materialsammlung bei O. Pöggeler, Dichtungstheorie und Toposforschung, in: Jahrbuch für Ästhetik V (1960), S. 89-201. vgl. bes. S. 111ff., 123-146 (mit weiteren Hinweisen).

275 Jenenser Realphilosophie II, hg. von J. Hoffmeister, Ausgabe Lasson Bd. XX, Geistesphilos. von Jena, Leipzig 1931, S. 265.

ist, ohne *Gründlichkeit* und *Tiefe,* wo das Tiefe das unbekannte Schicksal ist“[276]. Nach Hegel schließt die Unmittelbarkeit und Benommenheit des künstlerischen Erfassen eigentlich doch die Härte und die Anstrengung des wahren Menschseins aus. Die Dumpfheit des Bewußtseins und das wilde Stammeln[277] muß ihres Verführungscharakters entkleidet werden, und die Kunst als unterste Stufe des absoluten Geistes muß ihre Aufbewahrung und Rechtfertigung finden im absoluten Denken[278].

Wenn das absolute Denken an seine Grenze kommt, wird auch diese Perspektive fragwürdig werden. Schon Kant hatte die neuzeitliche Fassung des Wahrheitsbegriffes ansatzweise in der „Urteilskraft“ erschüttert[279], aber die vollständig vollzogene kopernikanische Wendung ließ den Gegensatz von Subjekt und Objekt ganz in das Subjekt selbst fallen. Die Gewißheit des Wissens duldet kein Anderes mehr, das außer ihm selbst wäre. Selbst die Grenze aller Klarheit kann noch begriffen werden – bis zum Unbegriffenen. Nur so kann das Unbegreifliche „hervorgebracht“ werden. Dieses Hervorbringen eines Unbegriffenen und Unbegreiflichen ist „freies Dichten“, wie Fichte sagt[280].

Innerhalb des Deutschen Idealismus kommt Schelling zur größten Würdigung der Kunst, wie wir schon früher darlegten. „Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich sich schon getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt“[281]. Das „Dichtungsvermögen“ – die produktive Einbildungskraft – vermag dieses „Unmögliche“[282]. Die transzendentale Philosophie versteht sich nur selbst als objektiv gewordene transzendentale[283]. Die Philosophie ruft *als* totale Reflexion zu ihrer Vollendung die Kunst – und das Wesen der Kunst erfüllt sich darin, die Lücke des absoluten Denkens zu schließen, die dieses selbst nicht mehr auszufüllen vermag. In diesem Denken scheitert – etwas grob gesagt – das Wesen des Denkens am Wesen der Kunst und das Wesen der Kunst am Wesen des Denkens. Im ganzen siegt Hegel. Die Kunst ist die noch nicht vollkommene absolute Wahrheit, so daß ihre Sagekraft und ihr Wirkbereich vom Denken festgelegt sind, wodurch das „Dichterische“ jeder Kunst in einer merkwürdigen Weise von der Philosophie vergewaltigt wird – merkwürdig, weil die Kunst nicht außerhalb der Wahrheit stehen gelassen wird, aber gerade in der „Aufbewahrung“ ihres Wesens und in der Überwindung der Gegensätzlichkeit *ihre* Wahrheit verliert, wo doch das Denken gerade den ganzen und umfassenden Bereich des Wesens der Wahrheit zeigen möchte. Wenn das Denken aber nicht nur die Wahrheit der Philosophie zu enthüllen hat, sondern das Wesen der Wahrheit überhaupt

---

276 Ebd., S. 267.

277 Vgl. Phänomenologie, S. 504f., 517f.

278 Vgl. O. Pöggeler, Hegels Kritik der Romantik, Bonn 1956; H, Kuhn, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel, Berlin 1931, W. Biemel, Die Deutungen von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Köln 1959, S. 165, S. 166-182, Ho 66f., Ni I, 100ff. und überhaupt Ni I, 11-234.

279 Vgl. dazu W. Biemel, a.a.O., S. 116-130, Kritik der Urteilskraft § 2-5, Vgl. besonders aber Ni I, 126-135, Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 39ff. u.ö.

280 Fichtes S.W. VII, 114. – Nähere Deutungen können hier nicht erfolgen (vgl. Anm. 265).

281 Schellings Werke, III, 625.

282 Ebd., S. 626.

283 Vgl. ebd., S. 627.

– scheitert dann nicht auch das bisher festgehaltene Wesen der Wahrheit und des Denkens?

Die „Ästhetik“ entwickelt sich weiter. Aber sie läßt sich nicht eigentlich auf das Wesen der Kunst ein im Sinne einer grundlegenden Auseinandersetzung von Kunst und Denken[284]. Das äußerste Verhängnis dieser Spannungen im Verhältnis von Denken und Dichten könnte freilich zum Vorschein kommen, wenn wir auch noch das „Religiöse“ in den Kreis der Betrachtung einbeziehen könnten. Die Spaltung wird bei Kierkegaard und Nietzsche zu einer lebendigen Tragödie. Kierkegaards Kritik der Ästhetik ist ja nicht ein eindeutiges Zeugnis für sein Unverständnis der Kunst, sondern das Entlarven der „ästhetischen Existenz“, ist die Selbstzerstörung der subjektiv-idealistischen und romantischen Ästhetik des Schönen als des schönen Scheins im Gegensatz zur Wirklichkeit. Darin liegt übrigens ja auch das Recht Hegels. Das Ethische und Religiöse ist von einem solchen Ästhetischen qualitativ unterschieden. Nur bleibt Kierkegaard selbst in diesen Extremen gefangen – zwischen der „heidnischen Unwahrheit“ des Ästhetischen und der Erfüllung des existenziellen Ernstes. Der Dichter – und Kierkegaard ist ein Dichter – produziert im „Phantasiemedium“. Der Dichter behält aus der Wirklichkeit nur eine Idealität zurück, „der er jeden beliebigen Ausdruck zu verleihen mag, jedoch stets in Stimmungen, weil er nichts Tatsächliches hat. Er hat also eine Bewußtseinstatsache, oder richtiger er hat keine Bewußtseinstatsache, sondern eine dialektische Federkraft (Elastizität), die ihn schöpferisch in Stimmungen machen wird“[285]. Produzieren ist das Glück des Dichters. Dieses Schweben des Dichters ist seine „dithyrambische Freude“: die Freude, wieder ein Selbst zu sein, sich in sich wieder zusammenzuschließen[286]. Man darf das Dionysische dieses Dichterischen nicht unterschlagen, dessen Bewegung allein in der Innerlichkeit geschieht: „dort wo man jeglichen Augenblick das Leben einsetzt, jeglichen Augenblick es verliert und wieder neu gewinnt ... Des Rausches Becher wird mir wiederum gereicht ... Hochlebe des Kampfes Not ... lebe der Tanz in des Unendlichen Wirbel, hoch lebe der Wellenschlag, der tief im Abgrund mich birgt, lebe der Wellenschlag, der empor mich schleudert über die Sterne“[287].

Aber die Rettung ins Dichterische aus der selbstgeschneiderten Zwangsjacke der Dialektik offenbart das Dilemma erst recht. Wie kann die Wahrheit als Existenz vermittelt werden? Wie kommt man vom Reflektieren zum Existieren? Dialektik, Ironie, Paradox, Ärgernis, Komik, indirekte Mitteilung, Pseudonym und andere Mittel versuchen auf Umwegen, die „Sehnsucht der Kreatur“, die Identität, wieder zu erreichen.

Das Dilemma bleibt: der Religiöse in S. Kierkegaard vernichtet das Ursprüngliche in ihm, den Dichter. Für Kierkegaard gehört diese Kollision zum wahren Christentum[288]. Was ist die Quintessenz? „Ich habe nur einen Freund – es ist Echo. Und warum ist es mein Freund? weil ich meine Traurigkeit liebe, und die nimmt es mir nicht. Ich habe nur

---

284 Vgl. W. Biemel, a.a.O., S. 182, zur Einführung vgl. auch das Kapitel „Das philosophische Problem der Kunst“ in Ludwig Landgrebes „Philosophie der Gegenwart“, Berlin 1958, S. 108-125, Gadamer, Wahrheit und Methode. S. 1-161 und Gadamers Einführung in die Reclam-Ausgabe von Heideggers Kunstwerk-Aufsatz.

285 Die Wiederholung, hg. und übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf 1955, S. 95.

286 Vgl. ebd., S. 88.

287 Ebd., S. 89.

288 Ich kann mich hier in diesen Zusammenhängen kürzer fassen, weil Paul Schütz in seiner „Parusia“ (Hoffnung und Parusie), Heidelberg o.J., S. 174-299, S. 300-372 eine Kierkegaard-Darstellung unter dieser Rücksicht gegeben hat, der ich zustimmen möchte.

eine Vertraute, es ist die nächtliche Stille, und warum ist sie meine Vertraute? weil sie stumm ist“[289]. „Alle Pläne, die ich entwerfe, fliegen geradenwegs zu mir zurück, wenn ich speien will, speie ich mir selbst ins Angesicht“[290] – „Ein ganzer Mensch zu sein ist doch das Höchste“[291].

„Was ist ein Dichter? Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen birgt in seinem Herzen, aber seine Lippen sind so gebildet, daß derweil Seufzen und Schreien über sie herströmt es tönt gleich einer schönen Musik“[292]. Das ist Kierkegaards Verhängnis, das er austragen mußte – „weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche“[293]. In dieser kritischen Kurzformel Heideggers ist freilich keine Verdammung ausgesprochen. Es ist die Situation eines Verhängnisses, das über den Einzelnen hinausgreift. Und – in Kierkegaards Passion geht mehr vor, als daß es eine Existenzdialektik fassen könnte: auch hier zeigt sich, daß die Existenz nicht durch Reflektieren erreicht wird. Die Spaltung durchzieht auch die ganze Romantik, die über das aufgezogene Unheil nochmals einen Schleier legt. Die Trennung von Philosophie und Dichtung ist Zeichen einer Krankheit, meint Novalis einmal.

In einer unerhörten Weise, aber doch unter den Schlägen einer schon lange geschlagenen Wunde, bricht die Krankheit bei Nietzsche aus. Heideggers Neubau muß die fast ausweglose Situation auch hier aus einer fast unerträglich gewordenen Spannung von Gegensätzen in das Freie führen. Ist die *„interpretierende* Befreiung des Daseins“ von „Sein und Zeit“ nicht auch an dieselbe Mauer gestoßen wie Kierkegaard und Nietzsche? Bist du das, was du sagst? Und soweit sich der praktische Versuch, für die Freiheit freizuwerden, öffentlich und politisch engagierte, schlug er fehl. Was ist die Antwort? „Fragen können heißt: warten können, sogar ein Leben lang“[294]. Die Philosophie muß von ihren Überforderungen und der Verkehrung ihres Leistungssinnes befreit werden und in die Armut ihres Wesens eingehen[295]. Das Hören auf den Zuspruch des Seins steigert die Zweideutigkeit des Denkens noch entschiedener. „Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit. Je unvergleichlicher mit anderen sie bleibt, um so vielfältiger ist die Mißdeutung“[296]. „Die Möglichkeit des Irrgangs ist bei diesem Denken die größte“[297]. Heidegger weiß um die Vorläufigkeit und um die vorbereitende Weise des Denkens[298]. Um aber in das Freie zu kommen, muß das Denken die Sprache der Metaphysik verlassen, sonst stirbt die Frage nach dem Wesen des Seins ab[299]. „Daß eine Bemühung um jene Verwandlung noch lange unbeholfen bleibt, ist kein hinreichender Grund, es zu unterlassen“[300]. Die neu gebildeten Leitworte des Denkens (z.B. „Gestalt“) „sollen niemandem aufgedrängt werden, zumal sie selber sich noch im Vorläufigen abmühen“[301].

---

289 Entweder-Oder I, übers. E. Hirsch, S. 36.
290 Ebd., S. 27.
291 Ebd., S. 30.
292 Ebd., S. 19.
293 Ni II, 472.
294 EM 157.
295 Vgl. EM 7/8.
296 EM 7.
297 VA 183.
298 Vgl. SF 25, 26.
299 SF 25.
300 SF 26.
301 SF 21.

„Doch selbst dort, wo einmal durch eine besondere Gunst die höchste Stufe der Besinnung erreicht würde, müßte sie sich dabei begnügen, eine Bereitschaft nur vorzubereiten für den Anspruch, dessen unser heutiges Menschengeschlecht bedarf“[302]. „Wie und wodurch unser geschichtlicher Aufenthalt sein Wohnen an- und ausbaut, darüber vermag die Besinnung unmittelbar nichts zu entscheiden“[303]. „Gleichwohl verändert das Denken die Welt. Es verändert sie in die jedesmal dunklere Brunnentiefe eines Rätsels, die als dunklere das Versprechen auf eine höhere Helle ist“[304]. Das Dichterische ist so selbst in das Wesen des Denkens eingekehrt. Dennoch ist das Denken kein Dichten. Die ursprüngliche Einigkeit der Unterschiedenen bleibt noch schwer zu fassen. Aber eine wesentliche Dimension des Denkens ist damit eröffnet, wo das Denken selbst in eine fruchtbare Nachbarschaft zu jenem tritt, mit dem es oft genug in einem versengenden und mörderischen Kampfe stand, in der Identität eines leeren Einerlei oder in einer völlig unbekannten Vereinsamung. Aber die Nähe des Denkens zum Dichten kommt nicht deshalb ins Spiel, weil sich die Philosophie selbst an ihrem Ende sieht und weil sie das Sein verfehlt. Es geht nicht darum, die Hilfe des Künstlers herbeizuholen. Jean Wahl ist im Irrtum, wenn er meint, es sei jene Tendenz zum Vorprädikativen, die Heidegger gleich anderen Zeittendenzen bewege, der Kunst ihren Rang zu geben.

Heidegger überdehnt nicht die Verwiesenheit des Denkens auf die Kunst, weil die Kunst etwa fähiger wäre, Sein in die Offenbarkeit zu bringen. Heidegger gibt nicht nur der Dichtung und der Kunst ihre hohe Würde zurück, sondern zeigt, daß das Denken selbst in seinem eigenen Wesen „weiter“, „höher“, „wesentlicher“ und „reicher“ wird, wenn es seine ursprüngliche Reichweite bewahrt, darin es selbst in einer noch geheimnisvollen Nähe und Ferne mit dem Singen und Dichten im Wesen der Sprache der Wahrheit des Seins erwächst und in dessen Tiefe reicht.

Die Vielfalt der Heideggerschen Leitgedanken sammeln sich selbst in *dieses* Wesen des Denkens, das es erst noch auszutragen gilt. Denn: „Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes. – Aber das denkende Dichten ist in Wahrheit die Topologie des Seyns. – Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens“[305]. Die Steigerung des Denkens, wie sie das Dichterische hervorruft, bedeutet eine Rückkehr zum Einfachen. Ist das aber alles nicht zu einfach bald schon im Sinne des Primitiven?

t) Das Einfache des dichtenden Denkens

Schelling soll uns helfen, eine dem Denken würdige Antwort zu geben. „Das Wahre ist keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anstrengungen sich finden oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen ließe. Die meisten verderben sich gleich den ersten Eintritt in die Philosophie durch die natürliche Spannung, die sie für die rechte Stimmung halten, sich ihr zu nähern. Es ist manchem mit der Philosophie gegangen, wie Menschen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn sie nun mit Höheren umgehen oder vor einem sogenannten Großen dieser Erde erscheinen sollen, sich linkisch, ungeschickt und unnatürlich benehmen; ja

302 VA 70.
303 VA 69.
304 VA 229.
305 ED 23.

man glaubt, in der Philosophie gehöre ein solches Benehmen so sehr zur Sache, daß man zuletzt den Grund wissenschaftlicher Meisterschaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philosophie fällt. Im Gegenteil aber darf man sich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verschrobene Weise sich ausdrücken läßt, schon darum nicht das Wahre und Rechte sein kann. Das Wahre ist leicht, sagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieses Leichte und Einfache zu finden, ist das Schwerste, und viele sind gerade nur darum so schwer zu verstehen, weil sie eben dieses Einfache nicht gefunden. Die meisten stellen sich vor, das Wahre müsse schwer seyn; aber wenn das Wahre gefunden ist, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an sich“[306].

Das Einfache erscheint dann als das mühelos wie von selbst Erstandene. Es kann gar nicht anders sein – als es ist. Wer in diesem Sinne mit der höchsten und tiefsten Weise Heideggerschen Denkens und darin mit dem Einfachen selbst in Begegnung kommen möchte, muß zu den wenigen Seiten greifen, die Heidegger mit den Worten „Der Feldweg“ überschrieben hat. Sie stammen aus der Zeit, da der damals fast Sechzigjährige ein wichtiges Wort für das Verständnis seiner späteren Schriften niederschreibt: „Alt sein heißt: rechtzeitig dort innehalten, wo der einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge eingeschwungen ist“[307].

Doch gerade dieser höchste Gedanke bleibt der Mißdeutung am meisten ausgesetzt. Ein erstes Sichnähern versucht vielleicht am ehesten den Zugang durch das Heimischwerden in dem Bereich, von woher dieses Denken kommt. Erst wenn es dabei mühsam genug die Erfahrung mitgemacht hat, wieviel der Philosoph „überwinden“ mußte, um zur Einsicht in den Reichtum des Einfachen zu kommen – dann ist vielleicht die Stunde gekommen, wo sich uns das Spätwerk Heideggers erschließt.

Wer nicht Problem und Aporie der „apriorischen Synthesis“ und der „Identität“ bedenkt, sollte nicht vom „Zusammengehören von Sein und Denken“ reden. Wer sich nicht an den Fragen um das Apriori wundgerieben hat, sollte nicht dauernd vom Geschick schwätzen. Wen die Problematik des „Unthematischen“ nicht bedrängt hat, dem wird auch nicht das „Stillen“ und die „Stille“ aus dem ersten Aufsatz in „Unterwegs zur Sprache“ etwas sagen können. Nicht minder geht es mit „Möglichkeit“ und „Mögen“, „Bedingung“ und „Be-dingnis“, „Entschlossenheit“ und „Gelassenheit“, „Horizont“ und „Gegnet“, „Gegenstand“ und „Ding“, „Spontaneität“, „Stiften“ und „Inständigkeit“, „Erinnerung“, „Wiederholung“, „Gedächtnis“ und „Anfängliches“, „Methode“ und „Weg“, „Vorgängigkeit“ und „un-vermittelt“, „apriorische Synthesis“, „Vermittlung“, „Transzendenz-Bildung“ und „Ereignis“ usf. Das sind nur einige z.T. weniger deutlich herausgestellte Beispiele aus dem „Übergang“, wie sie uns allein vom Kantbuch her auf den Weg weisen können.

u) Einige Bemerkungen zum „Neuen“ bei Heidegger

Solange wir nicht die *Hinsicht* als solche zu erfassen vermögen, unter der das je entsprechende Blickfeld steht, ist unser Verstehen unzulänglich. Es kann dabei trotzdem noch das von der Philosophie Gedachte richtig, treffend und eindrucksvoll wiedergegeben werden. Die Hinsicht ist vom *Ort* her bestimmt; die Entfaltung der Fragestellung

306 Philos. der Offenbarung, VI. Erg.-Band der Schröter Ausgabe, S. 18.
307 ED 19.

aus dem *Ort* her ist notwendig, weil dieser selbst *als* „topos“ (s. Einleitung) nicht ein fester und ewiger Platz an der Straße der Geschichte ist, wo sich ein für allemal die Wahrheit niedergelassen hat. Ein „topos“ ist als „Leitwort“ oder „Leitsatz“ in seinem sachlichen Sinn immer von einer unreduzierbaren Geschichtlichkeit umspielt, so daß der herausgegriffene und abstrakte Begriff oder Satz sich in einer merkwürdigen Mehrdeutigkeit spiegelt, die selbst wiederum von einer hohen Vieldimensionalität bis zur vollendeten Verdüsterung und Entstellung eines Wortes reicht. Die Begriffe und Worte sind nicht um ihrer selbst willen scharf und streng, sondern um die zu bedenkende Sache anzuzeigen, die nur zum Vorschein kommt, wenn das Denken auf jenes gerichtet ist, was das Wesen des Menschen vielfältig angeht. Die strenge Einstellung aus der sachlichen Orientierung her entdeckt, umsichtig in die fast unübersehbare Breite der Nebenströmungen blickend und offen den verborgenen Schwingungsbereich der Untertöne aufnehmend, die Genauigkeit in dem jeweils umspielenden Bedeutungshof, der sich selbst wiederum in seinem umrißhaften Grundzug unverwechselbar von der scheinbar gleichförmigen Zusammengehörigkeit solcher topischen Leitworte abhebt und in seiner Eigen-Färbung nicht nur seine Geschichtlichkeit bewahrt, sondern durch die dazu notwendige Einfügung in den Bewegungsgang eine innere Verbindlichkeit gewinnt, die selbst wiederum nur möglich ist aus dem größeren Gespräch, dem er zugehört. Der „Topos“ selbst ist noch nicht der *„Ort“* im eigentlichen Sinne, weil dieser nur ist als *be-stimmter* Ort aus dem versammelten Blick.

Aber gibt es dabei überhaupt jemals etwas „Neues“? Bleibt nicht alles doch Wiederholung des alten Wahren und immer schon Gefragten? Wie kann der Fragehorizont selbst einem radikalen Wandel unterliegen? Mit Begriffen wie „implizit-schon-da“, „verborgen“, „vorbereitet“ usf. ist zwar vielleicht etwas Richtiges angedeutet, aber es ist doch zu dürftig und unbestimmt gegenüber dem immer bestürzenden Einbruch eines bisher „Unerhörten“. Wird der Gedanke einer keimartigen und implizierten Vorbereitung wirklich ernstgenommen, ist der Weg nicht mehr weit zu einem wie auch immer verstandenen Prozeß, der vorausgewußt und vorausberechnet werden kann.

Aber diese Situation ist nur die abgeflachte und eingeebnete Spiegelung einer umfassenderen Verlegenheit, mit der das Denken in seinem denkenden Verhältnis zur eigenen Geschichte geschlagen ist. Die *denkende* Darstellung einer Reihe von Geschehnissen bringt zwar überhaupt schon durch die Möglichkeit eines Einbruchs und einer Unterbrechung den Charakter der Freiheit in die positiv verhärtete Welt der „Tatsachen“. Aber wenn es sich um ein denkendes Verhältnis handelt, dann ist diese Darstellung nie nur eine solchermaßen freie und befreiende Wiederholung oder womöglich eine Nachahmung, sondern sie versucht, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Notwendigkeit eines Geschehens zu nähern. Nun ist aber diese Suche nach Notwendigkeit keineswegs von der Gefahr des Schematismus und Prozeß-Denkens frei. Eine ihrer Grenzen bewußte topo-logische Bewegung, die um eine letzte Undurchdringlichkeit weiß, wird also eher sagen: „Es mußte nicht notwendig so verlaufen, wie wir es annehmen, aber es konnte vielleicht so verlaufen“[308]. Der Versuch einer Ortsbestimmung ist also in seinem Gespräch mit der Geschichte entscheidend vom in Frage stehenden Sachverhalt her durchdrungen; er erstickt nicht in historischen Aufzählungen. Aber er weiß auch, daß er sich keinen geschichtsüberlegenen archimedischen Standort zueignen kann, sondern daß er unüberschreitbar geschichtlich-endlich ist (in dem erläu-

[308] F. Meinecke, Vom geschichtl. Sinn und vom Sinn der Geschichte, Stuttgart 1951, S. 122.

terten Sinne). Seine Verbindlichkeit wächst, je mehr er den in Frage stehenden Bereich für das echte Gespräch offenhalten kann und das anfängliche Vorverständnis sich bewähren läßt. Diese Einsicht kann vielleicht helfen, die Frage nach dem „Einbruch“ des „Neuen“ in die angemessene Richtung zu bringen. Ein „Ort“ und die durch diesen bestimmten Hinsichten sind ja fast nie das Resultat eines sich selbst völlig durchsichtigen Entwurfs. Er ist zumeist sogar bestimmt durch die schwer aufweisbare Berührung und Verschmelzung mit anderen Horizonten der Auseinandersetzung und Gegnerschaft, der Anlehnung und Annäherung. Die daraus entspringenden Spannungen halten das Fragen in der ihm notwendigen Unruhe.

Diese Spannungen können nun unter dem Gewicht der durch ihre jeweiligen Weltdeutungen hervorgerufenen Schwierigkeiten, Widersprüche und beinahe zerstörerischen Entgegensetzungen in einen solchen Engpaß kommen, daß weder harmonisierende Tendenzen noch kritische Aufbesserungen die sich andrängende und bedrängende Ratlosigkeit auch nur einigermaßen mildern können. Wenn nun durch solche – keineswegs in sich schlechten – Versuche der Weg des Denkens mehr und mehr in eine Sackgasse führt, die angestaute Fülle von Fragen nicht mehr bewältigt werden kann und die Verlegenheiten wirklich keinen entspannenden „Ausweg“ mehr finden, dann ist es wohl notwendig, daß die dem jeweiligen Ort in seiner Fragestellung und in seinem Horizont aufgezwungenen Grenzen gesprengt werden und die aufgestaute Problematik aufgefangen wird in einer „neuen“ Grundorientierung[309].

So auffällig nun die an die Wurzeln der bisherigen Gesamtkonzeption greifende Wandlung ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß diese „Radikalität“ keine absolute, originäre und herkunftslose Schöpfung im Sinne einer voraussetzungslosen Setzung darstellt. Mit einer solchen Ausflucht wird nicht bloß die historische Forschung unmöglich gemacht, sondern das Verstehen überhaupt, weil der zu jedem geistigen Leben gehörende Horizont weggewischt und beseitigt würde. Das „Neue“ ist ja nur in dem Grade wesentlich, insoweit es die Aufgabe einer Antwort auf die andrängende Problematik erfüllt und als eine „Lösung“ der Spannungen verstanden werden kann. Das „Neue“ ist also weder etwas genialurschöpferisches Beliebiges noch ein eindeutig irgendwie Bestimmtes, sondern ein der jeweiligen Aufgabe Entsprechendes und zur „Lösung“ Geeignetes. Da eine passende Einfügung in die aus den strukturalen Spannungen entspringende Bresche sich in einer sehr vielfältigen Weise ergeben kann und vom Verstehenshorizont selbst nicht abgelöst betrachtet werden kann, geschieht die Geschichte im offenen Ermessensbereich einer Freiheit, die selbst tief im Raum des Überlieferten wurzelt.

Dabei braucht das den Ort bestimmende Gespräch mit der vorherspielenden Situation nicht einmal ausdrücklich deutlich werden. Es ist dann die Aufgabe der Interpretation, den durch die „Lösung“ zurückgetretenen und in diese selbst verborgen eingegangenen Spannungen nachzugehen und den durch sie erst eröffneten Fragekreis freizulegen, damit die jeweilige „Antwort“ *aus* ihrer Herkunft *her* tiefer erkannt werde, denn nur so kann sie *als* „neue“ erfahren werden.

Aber diese „Wiederholung“ (um das verfängliche Wort nun doch zu gebrauchen) ist keine Wiederherstellung der frühen Bedingungen und keine Restitution des Vergange-

---

309 Ich verdanke der Studie von Hans Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 9 (1961), S. 81-133 wesentliche Klärungen und Formulierungen, deren sachbestimmte Notwendigkeit sich mir mehrfach im Verlaufe der vorliegenden Abhandlung auferlegte.

nen und gleich gar nicht eine psychologische Rekonstruktion der inneren Genese, da eine solche, vielleicht ansatzweise nützliche und helfende Bemühung leicht die *Bedeutung* des zu Verstehenden in Vergessenheit geraten läßt. Die Reproduktion eines solchermaßen wieder künstlich ins Leben Zurückgerufenen kann über alles Interesse und Pathos hinweg doch nicht verheimlichen, daß es in eine fremde Welt hereingeholt wurde. Als Erinnerung an eine fremde Welt ist es der gegenwärtigen Welt entfremdet: „... die Tische der Götter [sind] ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtsein nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muße fehlt die Kraft des Geistes ... Sie sind nun, was sie für uns sind, – vom Baume gebrochene schöne Früchte ... es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseins, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Prozeß ihres Werdens beherrschten“[310]. Jene Welt ist entflohen, nur die Erinnerung an ihre Wirklichkeit ist da.

Die eindringliche historische Forschung ist damit nicht schlechtgemacht. Nur ist sie nicht die wesentliche und entscheidende Aufgabe des denkenden Geistes gegenüber der Geschichte. Und weil das erste Anliegen einer kritischen Erforschung des Heideggerschen Denken verfrüht wäre, schien es uns die gegenwärtig einzig mögliche, d.h. fruchtbare Weise einer Deutung zu sein, nicht „das weitläufige Gerüst der toten Elemente ihrer äußerlichen Existenz“[311] aufzurichten, sondern von der – durch den Bewegungsgang besonders der neuzeitlichen Denkgeschichte bedingten[312] – gegenwärtigen ontologischen Situation aus in das Denken Martin Heideggers hineinzugehen und dieses sich in der denkenden Vermittlung mit diesen Spannungen bewähren zu lassen. Darin muß offenbar werden, wie weit Heideggers innere Mächtigkeit reicht und wie weit er das abendländische Denken nicht nur von verschiedenen Blockierungen grundsätzlich wieder freimachen konnte, sondern dieses selbst um eine gutes Stück „anfänglich“ weiterbrachte. Je mehr es gelungen ist, die von weither stammende Herkunft dieses „Neuen“ zum Durchbruch kommen zu lassen, um so eher könnte es auch glücken, Heidegger den Modeströmungen aller Art zu entreißen und in seiner tieferen Absicht aufzuzeigen.

---

310 Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 524.

311 Ebd.

312 Hiermit ist keine Rechtfertigung und Verteidigung des „Historismus“ gegeben. Freilich läßt sich unsere „Hermeneutik“ von den ihm zur Frage stehenden Aporien auch nicht lösen. Aber es wäre doch einmal aufschlußreich, sich die Frage zu stellen, ob denn die neuzeitlich bedingte und aus dem Historismus entspringende Hermeneutik in der *radikalen* Weise von der früheren, viel allgemeineren „Hermeneutik“ unterschieden werden muß. Zum mindesten gibt es bei Plato und Aristoteles (vgl. etwa Gadamers „Wahrheit und Methode“, S. 295ff., 344ff. u.ö.) Phänomene von einer erstaunlichen hermeneutischen Bedeutung. Ich möchte die Wichtigkeit des Buches von Gadamer auch darin sehen, daß er diesen Rückgriff fruchtbar zu nützen versteht und damit auf eine „Kontinuität“ des abendländischen Denkens verweist, die mir sehr wichtig scheint. Leider geht Gadamer nicht eigens auf die damit grundsätzlich zusammenhängenden Fragen ein (vielleicht noch am ehesten in der Einleitung). Sie könnten nämlich zeigen, daß das wahre Ernstnehmen der Geschichtlichkeit des Menschen nichts zu tun hat mit den Vorwürfen, die man sich aus Erscheinungen des Relativismus, Historismus und historischen Skeptizismus zusammenbraut. Vgl. auch den „Schluß“ dieser Abhandlung. Wie weit schlagen diese Einsichten aber auch wieder auf den erweiterten Begriff der „Geschichtlichkeit“ zurück, wenn sie eigens ausgearbeitet werden?

v) Zum Gebrauch des Wortes „Mythos“ in Bezug auf den späteren Heidegger

Eine topologische Andeutung soll uns den Weg bereiten zu einem letzten Gedanken. Walter Bröcker meint, die „wahre Welt“ Heideggers sei eine „mythische Welt“[313]. Nun haben wir hier nicht Bröckers Heidegger-Interpretationen darzulegen und auch keine Auseinandersetzung mit ihm zu führen. Wir fragen gar nicht ausdrücklich nach dem allgemeinen Sinn des „Mythos“, obwohl das eine sehr wesentliche Aufgabe wäre. Aber die gängige Auffassung vom „Mythos“ zwingt uns dazu, wenigstens einige Hinweise zu versuchen in der Richtung, in die man hören muß, wenn von „Mythos“ in unserem Zusammenhang die Rede ist. Heidegger gebraucht das Wort „Mythos“ kaum[314]. „Im Grunde ist das Mythische noch kaum bedacht, vor allem nicht in der Hinsicht, daß der ‚mythos‘ Sage ist, das Sagen aber das rufende zum-Scheinen-Bringen“[315].

Wer heute vom Mythos spricht, muß wohl auf Schelling zurückgehen[316]. Aber Schellings Denken hat nicht bloß den Mythos zum „Gegenstand“ des Denkens, besser ist es, zu sagen: Schellings Philosophie ruft zu ihrer eigenen Charakteristik den Mythos herbei. Die Zuwendung zum Mythos entspringt der konsequent durchgeführten transzendentalen Reflexion auf die Subjektivität und deren Bedingungen: auf ihrem Höhepunkt erfährt sie – ganz ähnlich zur „Kunst“ –, daß sie sich selbst nicht mehr begründen kann[317] und auf ein anderes hinaus verweist. Der Mythos sagt jene Wendung des Denkens, darin der selbstmächtige Geist zum übermächtigten Geist wird. Diese geheimnisvoll verborgene Erfahrung ist selbst niemals übersetzbar in eine urteilsmäßig konstatierbare Aussagewahrheit, da sie sich in ihrer Unergründbarkeit entzieht, sobald der Mythos noch auf einen hinter ihm liegenden Sinn hin interpretiert wird, der begrifflich, „divinatorisch“, pychologisch oder dialektisch zu eruieren wäre. Eine philosophische Rechenschaftsabgabe über den Mythos zerstört diesen, er kann nicht wissenschaftlich befragt werden.

Aber bereits Schelling scheiterte an der Diskrepanz von Mythos und Metaphysik. „Schelling wußte um die Verbindlichkeit des Denkens und wollte sie niemals zugunsten eines reinen Mythos aufgeben, was die transzendentale Reflexion auf die Freiheitserfahrung gleichwohl gefordert hätte“[318]. Allein wenn der Mythos auf seinen metaphysischen Sinn hin interpretiert wird, bleibt das rational-begriffliche Denken immer obendran und im Recht. Nur ist damit das Problem und die Frage selbst verlassen; denn der Mythos ist ja nicht ein besonderes Sichzuwenden zum Gegenstand „Mythos“, sondern das Philosophieren wird in seinem Wesen, in seiner „formalen“ Struktur, in seiner Vollzugsweise und in seiner „Methode“ mythisch, d.h. die vollendete Metaphysik der Subjektivität bekennt sich hier in einem wesentlichen Ereignis ihrer Geschichte: die Aktivität des Ergreifens und des dialektischen Vermittelns gelangt an eine Grenze, wo sie einsehen muß, daß es Phänomene gibt, die sie ständig schon selbst im voraus entgegennehmen muß, die sich aber ihrer ganzen Struktur und ihrer Natur nach nicht antizipieren lassen.

---

313 Dialektik, Positivismus, Mythologie, Frankfurt am Main 1958, S. 106 u.ö.

314 Vgl. SZ 313, bes. aber WhD 6f. und die Anm. 315 zitierte Stelle.

315 VA 248.

316 Vgl. Heideggers Ausführungen dazu in der in dieser Richtung interessanten Rezension von Cassirers Philos. der symbolischen Formen (s. Lit.-Verzeichnis).

317 Für den Mythos bei Schelling vgl. W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit, Heidelberg 1956. Auf weitere Literaturangaben verzichte ich hier.

318 W. Wieland, a.a.O., S. 77.

Gewollte Liebe ist keine Liebe mehr, ersehnte Freiheit ist keine Freiheit[319]. Der vor lauter Bewußtsein überreizt helle Wille zum Erkennen und Erfassen des Seins muß *sich* in ein Medium hineinverbergen und darin seine ohnmächtige Macht „verschleiern“, weil allein hier noch ein unmittelbares „Einwirken“ auf ihn möglich ist, das sich selbst bezeugt. Hier hat denn auch das wissenschaftlich-begriffliche Erfassen sein Recht verloren. Aber das geschieht nicht deshalb, weil der Mythos im üblichen Sinne irrational-unbewußt wäre, sondern weil seine geschichtliche Gegenwart und überkommende Schicksalhaftigkeit den Anspruch der alles vernehmenden Ratio abweist. Er ist selbst *grundlos*. Die Zuwendung zum Mythos ist nicht der Gang zurück zu einem „archaischen“ Denken, sondern diese „Mythologie“ ist „Mythologie der Vernunft“, wie es schon im Systemfragment von 1795 heißt. Im Grunde ist die Möglichkeit der Vermittlung und deren letzte „Unmittelbarkeit“ Problem. Übrigens wären diese Fragen auch bei Hegel und Kierkegaard aufzuweisen, ohne daß sie in die Erörterung des Mythos einmündeten. Die eigentliche Anstößigkeit des „Mythos“ für diese Probleme besteht darin, daß sie uns zwingt, auf Voraussetzungen, Quellen und Begründungen unseres bisherigen Denkens und unserer Unterscheidungen (von Mythos und Logos usf.) einzugehen, die „einseitig“ durch das neuzeitlich geprägte Bewußtsein gebildet sind: es ist die Frage nach dem Wesen, der Tragweite und den Grenzen des Erkennens als „Reflexion“ und der philosophischen Reflexion selbst. Hermeneutisch entspricht diesen Fragen die zunehmende Kritik an der Enge und Fragwürdigkeit eines objektivistischen Methoden-Ideals.

Dahinter steht die Einsicht, daß das, was im Wort „Mythos“ zum Vorschein kommt und nach seinem eigenen Recht verlangt, eben nicht nur die stets umwandelbare Aussage eines Phänomens ist, das selbst noch nicht „logisch“ transponiert ist. Der Mythos selbst stellt schon im antiken Leben Fragen und Antworten dar, die aus einer tiefen Verlegenheit um wesentliche und unabweisbare Geschehnisse, Rätsel und Lebensnöte erwachsen. Aber die Einsicht, daß sich die Wahrheit im Mythos einer nur-theoretischen Haltung entzieht, sagt eben nicht, daß man dann auf ihn verzichten könnte. Oft genug finden sich solche Grundbegriffe und Grundphänomene im geistigen Leben, die sich in der Anwendung gegenseitig ausschließen, ohne daß das eine zugunsten des anderen verdrängt werden könnte. Die Unauflösbarkeit in Logizität und die Widerständigkeit gegenüber dem begrifflichen Anspruch zeigen nur, daß der Mythos eine eigene Sinnhelle in sich trägt. Wenn auch die Differenz von Mythos und Logos nicht verwischt werden darf, so kann der Mythos doch nicht einfachhin geringgeschätzt werden. An diesem eigenartigen Dilemma, daß der Mythos den Bedürfnissen des rationalen Denkens nicht entspricht und diesem doch genug sein muß, zerbrechen noch die gegenwärtigen Bemühungen um sein Wesen. Heimlicher Autonomismus, in der Tiefe durch Positivismus, Aufklärung und Wissenschaftsaberglauben bestimmtes Räsonnieren und allzu leichte formale Argumentation schleichen sich immer wieder in das Denken über den „Mythos“ ein. Es wäre lehrreich, sich diese Versuchungen an Bröcker-Buhrs „Zur Theologie des Geistes“ vorzuführen.

Es kann auch gar nicht darum gehen, den Begriff „Mythos“ durch ein „metaphysisch“ verstandenes „Symbol“ oder „Bild“ abzulösen – außer man denke diesen Sageweisen nicht weniger gründlich nach als dem Mythos. Es geht in dieser Rede um den

---

[319] Vgl. dazu die Untersuchung der Einzelphänomene bei W. Wieland, a.a.O., II. Kapitel, S. 25ff. und III. Kapitel, S. 67ff.

„Mythos“ auch nicht um einen deutlichen „Inhalt“ für diesen „Mythos“. Bei Bröcker hat man oft genug den Eindruck, als strebe er nach einer Wiedererweckung einer *bestimmten* mythischen Welt, die nach ihrem Untergang wieder zur Auferstehung gerufen wird. Hier ist ohne jeden Zweifel Gerhard Krügers jüngste Kritik im Recht[320], obwohl man das Anliegen einer erneuten Zuwendung zum Mythos sicher tiefer sehen muß als Krüger.

Der Theologe wird gut daran tun, nicht blind gegen diese Zuwendung zum „Mythos“ loszuwettern. Viel wichtiger ist, was darin überhaupt geschieht. Denn darin bahnt sich im Grunde auch ein neuer Weg für die Unmittelbarkeit des Glaubens an. Mit dem Entscheid über den Sinn und Unsinn *dieses* „Mythos“ fallen für das moderne philosophische Bewußtsein wohl auch die Würfel für die Möglichkeiten, die das Leben des Glaubens betreffen: Sind die Kinder der ideologischen Kritik und der skeptischen Historie, der strengen Philologie und der exakten Wissenschaft, der immens fleißigen Exegese und der verführerischen Psychoanalyse nochmals fähig, in einer Art von „zweiter Naivität“ die Unmittelbarkeit eines Glaubens zu finden, der nicht nur am Festhalten an Aussagewahrheiten und in einem zweifelhaften „Glauben an den Glauben“ besteht, sondern der in die komplexe Situation des unmittelbar gelebten Lebens zurückzielt und in den konkreten modernen Lebensverhältnissen selbst einen „Grund“ sucht, aus dem Gebet, Dank und festliche Feier in einer echten Weise aufsteigen? Sind die überkommenen Lebensformen des Glaubens nicht an der Ohnmacht dazu gescheitert? Haben sie nicht – mindestens faktisch – deswegen ihr Lebensrecht verloren, weil sie keine geschichtsbildende Kraft mehr aufbrachten?

w) Der Gott als eine *Stimme des Geschicks*

Diese Unmittelbarkeit ist nicht zu trennen von dem, was die verschiedenen Bereiche und Dimensionen des Daseins selbst zueinander vermittelt. Sie ist sogar selbst der offene Bereich, darin Jegliches seinen Ort und seine Weite zugemessen erhält. Das Einzelne ist in seinen Bezügen nur möglich, wenn zuvor das Offene gewahrt ist, darin es mit anderem begegnen kann. Jedes Wirkliche geht nur über dieses Offene erscheinend vor uns auf. Aber das Erscheinende ist jeweils schon überholt durch dieses Unmittelbare selbst, das jede Gegenwart verschenkt. Das Unmittelbare, das alles Vereinzelte in die *eine* Anwesenheit versammelt, ist selbst kein Vereinzeltes, vielmehr weist es jeden unmittelbaren Zudrang eines Mittelbaren ab, indem es sich ihm entzieht. Das Vereinzelte muß sich einfügen in ein reicheres Verhältnis, dem es selbst in seinem Wesen zugehört. Nur dem, der in der Offenheit des Offenen steht und gelassen im Seienden im Ganzen bleibt, zeigt sich, was das Offene in ein Erscheinen und Leuchten aufgehen läßt: der Himmel und die Erde, der Mensch und der Gott sind die lautlosen Stimmen, deren Einklang das Offene einer „Welt“ fügt.

Die Vier gehören innig von ihrer Mitte her zusammen, die sie still zueinander vermittelt. „Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jeder spiegelt sich dabei nach seiner eigenen Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück“[321]. Doch keines der Vier erscheint einseitig für sich. „Keines ist ohne die

---

320 Mythisches Denken der Gegenwart, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Gadamer-Festschrift, Tübingen 1960, S. 117-122.

321 VA 178.

anderen“[322]. Aber diese Vermittlung zwingt nicht logisch und auch nicht dialektisch zusammen. Das Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Keines der Vier versteift sich auf seine Einzigkeit, sondern jedes der Vier spielt sich jedem der übrigen zu. „Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander“[323]. Das ereignende „Spiegel-Spiel“ der Einfalt der Vier ist die Welt, die als „hochzeitlicher Reigen“[324] das Brautfest von Erde und Himmel, Mensch und Götter feiert.

Aber nicht das menschliche Wollen und das menschliche Streben bringt diese Einfalt. Wann und woher kommt sie dann? Wann fängt diese Feier an? Diese Zeit hat eine eigene Zeit. Diese entzieht sich der Berechnung. „Zeit meint hier stets die rechte Zeit, wann es die Zeit ist: der geschichtliche Augenblick“[325]. „Doch auf welche Weise *ist* ein Anfang? Anfang ist anwesend, sofern er im Kommen bleibt. Denn das Ermitteln, das die Vier in die Mitte der Innigkeit versammelt, ist ein erstes Kommen. Anfang bleibt als Ankunft. Der Anfang ist um so bleibender, je näher er sich in der Möglichkeit hält, daß er kommen kann und in seinem Kommen das bringt und schickt, was er bei sich hält: das unendliche Verhältnis“[326].

Diese Anfängliche des Anfangs ist das „stets Einstige“, das „ursprünglich Unerschütterliche“, das „ewig Unscheinbare und darum Unsichtbare“, das „Unvergängliche“, das „Heile“, das „Heilgewährende“, die „Gunst“ und die „Huld“. Es kommt nicht durch unsere Machenschaften, Konstruktionen und Pläne, nicht durch unseren Willen und auch nicht durch unsere Spekulation. Aber es kommt auch nicht ohne unsere Wachsamkeit, in der wir bereit dem großen Anfang entgegenwarten[327].

In der gegenwärtigen Welt technischer Herrschaft ist etwas anderes im Vordergrund. „Das un-endliche Verhältnis von Erde und Himmel, Mensch und Gott scheint zerstört“[328]. Aber es ist im äußersten Falle nur „verstellt und in seinem Erscheinen verweigert“[329]. Der Mensch kann das un-endliche Verhältnis „zwar sperren, verkürzen und verunstalten, aber er kann sich ihr [seiner Dimension] nicht entziehen“[330].

Der Mensch hat sich schon immer an etwas und mit etwas Himmlischem gemessen. „Auch Luzifer stammt vom Himmel“[331]. „Das Kommende aber ist nicht der Gott für sich genommen. Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis, in das mit dem Gott und mit dem Menschen Erde und Himmel gehören“[332], „denn auch der Gott steht noch unter dem Geschick. Der Gott ist eine der Stimmen des Geschicks“[333]. Auch wenn der Gott anders und „in seiner Weise“ in die Lichtung hereinblickt und sich in eigener

---

322 HEH 31.
323 VA 178.
324 Vgl. HEH 33 und VA 178ff. – Übrigens wurde die topologische Herkunft dieser Leitworte bereits früher erläutert.
325 HEH 33.
326 HEH 31.
327 Es ist deutlich, daß das Heilige als das „Unversehrte“ und „Heile“ in einem Verhältnis steht zum *Ganz*seinkönnen und *Ganzsein* von „Sein und Zeit“.
328 HEH 35.
329 Ebd. – Auf andere Texte in derselben Richtung und auf evtl. theologische Hintergründe kann ich hier nicht eingehen.
330 VA 195.
331 Ebd.
332 HEH 35.
333 Ebd. S. 30.

Weise den anderen zuspielt, dann braucht seine Ankunft bei den Menschen doch auch jenes eigene Maß. Es ist die „Freundschaft“, „Die Reine“, „Hölderlins herrliche Übersetzung für das griechische Wort ‚Charis‘“[334]. „So lange diese Ankunft der Huld dauert, so lange glückt es, daß der Mensch sich misset mit der Gottheit. Ereignet sich dieses Messen, dann dichtet der Mensch aus dem Wesen des Dichterischen. Ereignet sich das Dichterische, dann wohnet der Mensch dichterisch menschlich auf dieser Erde“[335]. Bei allem Verdienst[336] des Menschen – was er vom „Baum der Gnaden“ empfangen darf, ist „unverdient zufallende Frucht: das rettend Heilige, das dem Sterblichen hold ist“[337].

Der erste Schritt zur Wachsamkeit für das Kommende ist die Besinnung auf das, was jetzt ist. Das Bedenken der Verweigerung kann mitbauen an der Entscheidung darüber, „ob das Sein noch einmal eines Gottes fähig wird“[338]. Aber dieses Bauen geschieht sehr langsam und in scheuem Zögern. „Solches Bauen darf kaum schon auf die Errichtung des Hauses für den Gott und der Wohnstätten für die Sterblichen sinnen“[339]. Es muß sich damit begnügen, am Wege zu bleiben und zu bauen.

x) Der Übermensch und seine Freiheit

Auch diese vielleicht dürftige Aufgabe ist notwendig, um auf dem Weg zu bleiben. „Die Neuzeit aber verlangt, um in ihrem Wesen zukünftig bestanden zu werden, kraft ihres Wesens eine Ursprünglichkeit und Tragweite der Besinnung, zu der wir Heutigen vielleicht einiges vorbereiten, die wir aber nie schon bewältigen können“[340]. Solange man sich nur mit einer oberflächlichen und modischen Aneignung des „Neuzeitlichen“ abgibt, solange man sich nur in der einseitigen und hartnäckigen Verneinung des Zeitalters herumtreibt[341] und solange man sich selbst und seine Not vergißt durch „die aus Demut und Überheblichkeit gemischte Flucht in die Überlieferung“[342], verschließt man sich die Augen. Auch die höchste Autorität kann das Recht des Denkens nicht schmälern, die Bahnen und Wege mutig und wachsam bloßzulegen, auf die der geschichtliche Mensch gesetzt ist, die Verkürzungen abzuweisen, die die menschliche Not verharmlosenden Pseudo-Lösungen zu entlarven usf. „Wächterschaft des Seins kann, da Sein niemals nur das gerade Wirkliche ist, keineswegs gleichgesetzt werden mit der Funktion eines Wachpostens, der die in einem Gebäude untergebrachten Schätze vor Einbrechern schützt. Wächterschaft des Seins starrt nicht auf das Vorhandene. In diesem, für sich

---

334 Vgl. VA 204.
335 Ebd.
336 Wie weit der Mensch „voll Verdienst“ ist vgl. VA 191f. und EH 39f.
337 US 23. – Es braucht wohl kaum eigens darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß in diesen Worten nicht nur theologische Begriffe und jahrhundertelange Streitfragen anklingen, sondern auch vielleicht Winke Heideggers, die sich für diese Fragen ergeben, wenn man das Wesen des Menschen aus seiner Zugehörigkeit in das Sein denkt. Auch unter „kontroverstheologischen“ Aspekten sind die Sätze mehr als interessant. Doch das wäre ein weites Feld, und die Hinweise sind zu spärlich.
338 Ho 103. – Vgl. übrigens auch Ho 340: „Der Moira unterstehen die Götter und die Menschen“. Vgl. WhD 7: „Das Religiöse wird niemals durch die Logik zerstört, sondern immer dadurch, daß der Gott sich entzieht“.
339 SF 41/42.
340 Ho 89/90.
341 Vgl. Ho 88.
342 Ebd.

genommen, ist nie ein Anspruch des Seins zu finden. Wächterschaft ist Wachsamkeit für das gewesend-kommende Geschick des Seins aus langer und sich stets erneuernder Bedachtsamkeit, die auf die Weisung achtet, wie Sein anspricht“[343].

Ein Machtspruch der Verneinung des Zeitalters wirft den Verneiner aus der Bahn und macht die eigene Botschaft erst recht unwirksam. Der heutige Mensch braucht die Maße des Über-Menschen, wie Heidegger diesen erblickt. „Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und härter, stiller und opfernder und langsam in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede“[344]. Der Übergang zum Übermensch ist nicht eine Frage der Moral und der moralischen Erziehung[345], er ist vielmehr die Verwandlung des bisherigen Menschen. „Darum sind auch die in den Vordergründen des gegenwärtigen Geschichtsganges öffentlich auftauchenden Figuren so weit vom Wesen des Übermenschen entfernt als nur möglich“[346]. Der Übermensch bringt erst den Raum der Freiheit. „Er liegt [ebenso] vor jedem schwächlichen Gleitenlassen der Dinge und dem Sichdrükken um das Opfer, wie vor dem blinden Handeln um jeden Preis“[347]. Nietzsche zeigt einmal den Bereich an, auf den der Übermensch hinschreitet: *„Caesar mit der Seele Christi“*. Heidegger erläutert dieses Wort nicht näher in sich selbst. Aber in einem eigenen Ansatz erörtert er es doch kurz. Es heißt dort: Wir dürfen über dieses Wort nicht zu eilig hinweggleiten. Zumal es an anderes erinnert, das noch tiefer und noch geheimer gesprochen ist, nämlich in den späten Hymnen Hölderlins, wo Christus, der „noch andre Natur“ ist, der Bruder des Herakles und des Dionysos genannt wird, so daß sich hier eine noch ungesprochene Versammlung des Ganzen des abendländischen Geschickes ankündigt, aus welcher Versammlung allein das Abendland den kommenden Entscheidungen entgegengehen kann – vielleicht, um in einer ganz anderen Weise das Land eines Morgens zu werden“[348].

Eine eingehende Deutung des von Hölderlin öfters genannten Kleeblattes Christus-Herakles-Dionysos würde eine neue Arbeit verlangen, die nicht zuletzt theologisch sein müßte. Bis jetzt gibt es m. W. – trotz wertvoller Ansätze – diese Untersuchung nicht. Dafür sei abschließend noch ein Wort in Richtung der Theologie gesagt.

y) Huld und Verheißung

Heideggers Worte von der „Charis“, von der „Huld“ und der „Gunst“, von dem „Heilen“ und dem „Gewährenden“ nennen bis jetzt nicht das Wort „Gnade“. Es ist auch gar nicht das Geschäft des Denkers, die in Jesus Christus eigens geschenkte Gnade Gottes zu bedenken. Gleichwohl besteht aber auch kein Grund, die Heideggersche „Huld“ theologisch als Ausgeburt menschlicher Selbstgerechtigkeit und als Frevel zu brand-

343 VA 183.
344 WhD 67.
345 Vgl. WhD 33.
346 Ebd.
347 WhD 33.
348 WhD 67. – Vgl. auch VA 183: „Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu.“ Vgl. übrigens zur Theologie noch VA 153, 161, US 60, VA 151, SF 24, VA 34, VA 16ff., VA 28f., VA 34f., SG 170, SG 55f., SG 58, VA 277, VA 279, VA 50, US 61 u.ö. (bes. Ni I/II).

marken. Warum soll der Denker nicht in seiner Weise die Not-wendigkeit von „Huld“ erfahren? Aber worin besteht diese seine „eigene“ Weise? Sie beruht *auch* mit darin, daß diese „Huld“ in einem sehr weiten Sinne gefaßt werden muß, da der Denker ja grundsätzlich nicht weiß um eine Unterscheidung von „Natur“ und“ Gnade“. Was er etwa „Natur“ nennt oder als „Natur“ deutet, ist von vornherein „weiter“ als der theologische Natur-Begriff. Und vielleicht zeigt der Denker damit auch, daß der Mensch im Grunde seines Wesens noch empfänglich ist für das, was man „Gnade“ nennt, mag das Entsprechen-*Können* selbst noch so versperrt und entstellt sein. Es „ist“. Und wenn erst der bisherige Begriff des Menschen und seiner „Natur“ sich auflöst in den Bezug des Menschen zum Sein, dann wandelt sich für den Theologen die Problematik von „Natur“ und „Gnade“ zum Rätsel von „Sein“ (im Sinne Heideggers!) und „Gnade“. Die Unterscheidung, die ja an sich eine bestimmte Eingrenzung und beschränkende Grenzsetzung besagt, wird dadurch nicht überflüssig, aber im guten Sinne bedenklicher und bedenkenswerter: der Theologe muß sich den Mächten stellen, die diese Unterscheidung vollzogen haben, und sie selbst auf ihre ursprüngliche Wahrheit zurückbringen. Diese Andeutungen müssen genügen[349].

Ich glaube, daß hier auch deutlich wird, daß das Wort „mythisch“ für Heideggers Denken eine Gefahr bedeutet, wenn dieses Wort nicht weiterhin bedacht wird. Eine wiedererweckte „mythische Welt“, die versunken war, ist eben eine künstlich erweckte Welt und genauso entfremdet-entfremdend wie jede andere Reproduktion. Bei Heidegger heißt es deutlich und klar vom Verhältnis der Menschen zu Gott: „Sie machen sich nicht ihre Götter und betreiben nicht den Dienst an Götzen. Im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils“[350]. Man kann offenbar ja auch einen philosophisch kultivierten Götzenkult treiben. Heidegger leugnet weder das Ewige noch Gott, auch nicht „die andere Seite“[351]. Der „Brückenheilige“[352], der „Herrgottswinkel“ im Schwarzwaldhof[353] und die Glockenschläge der St. Martinskirche zu Meßkirch[354] sind keine mythopoietischen Extravaganzen eines ohnmächtigen und romantischen Denkens. Vielmehr sind es Weisen eines heimischen Wohnens der Menschen auf dieser Erde. Sie entstammen der Heimat Martin Heideggers. Der heimische Lebenskreis zeigt sich diesem Denker in den letzten Jahren offenbar in seiner leben- und schicksalbestimmenden Mächtigkeit: er zeugt vom Walten des Göttlichen und Menschlichen im heimischen Land und wird nicht so sehr zum frei herumgereichten Beweis für willkommene Abwertungen (romantische Rückwendung, unfertige Mythologie, fragwürdige Poesie usf.), sondern zum Träger der Verheißung, daß es von den bleibenden Kräften einer solchen geglückten Welt her gelingt, dem in seiner Bodenständigkeit bedrohten Menschen Grund und Boden in einer gewandelten Welt zurückzugeben, die eine Gelassenheit eigener Art auch

---

349 Als Beispiel für den weiten ‚Begriff‘ der Huld, der in gewisser Weise auch die in der Gottesbewegung erfahrene Gnade sagt, sei – außer den vielen früher schon in ähnlicher Richtung angeführten Texten – ein Zitat aus WhD 158 angebracht: „In seinem anfänglichen Sagen meint Gedächtnis soviel wie An-dacht. Dieses Wort kann nur deshalb den besonderen Ton des Frommen und der Frömmigkeit haben und die Andacht des Gebetes nennen, weil es schon den wesensweiten Bezug der Sammlung auf das Heile und Huldvolle meint.“

350 VA 151.

351 Vgl. VA 153 u.ö. 352.

352 VA 153.

353 VA 161.

354 Feldweg, S. 6.

zu den technischen Möglichkeiten mit sich bringt[355].

„Nur insofern der Mensch als der Sterbliche das Haus der Welt bewohnt, steht er in der Bestimmung, den Himmlischen ihr Haus zu bauen und die Wohnstatt für sich selbst“[356]. Heidegger verachtet nicht die moderne Stadt und verhimmelt nicht ein utopisches ländliches Dasein nach Art einer Idylle. Aber er weiß um die Not des Menschen, die nicht mit Spekulationen zu beheben ist.

Die Dimension des Heiligen bleibt verschlossen. „Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil“[357].

z) Unterwegs zu einem Gespräch der Theologie mit Martin Heidegger

Aber der Theologe und der Gläubige darf die Situation des „Fehls“, der eine eigene Art von Anwesenheit ist, nicht einfach als eine schleichende Häresie abtun, wenn er den gegenwärtigen Menschen ernstnehmen will. „Pantoporos aporos“ ist der Mensch ein unheimliches Wesen, sagt Sophokles. „Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg“: „Überallhin schafft der Mensch sich Bahn, in alle Bereiche des Seienden, des überwältigenden Waltens wagt er sich vor und wird gerade hierbei aus aller Bahn geschleudert. Dadurch erst eröffnet sich die ganze Un-heimlichkeit dieses Unheimlichsten“[358]. Wenn darin das Wesen des Menschen besteht, dann macht es vor den Toren der Religion erst recht nicht halt. „Oder meint man, das Wesen des Wahren, das Wesen des Schönen, das Wesen der Huld, um nur dies zu nennen, bestünde ein Mensch auch nur im Geringen ohne Gefahr?“[359] „Seel-Sorge“ hat die Aufgabe, sich dieses Daseins des Menschen anzunehmen. Aber es kann und darf dem Anderen nicht die „Sorge“ selbst abnehmen und in diesem Besorgen seiner Sorge sich an jene Stelle setzen, für ihn einspringen. „Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben“[360].

Die wahre „Seel-Sorge“ ist zwar auch eine Art „Für-Sorge“, sie *springt* – um in der Sprache von „Sein und Zeit“ zu reden – dem Anderen in seinem existenziellen Seinkönnen *voraus,* nicht um ihm die Sorge abzunehmen und als „Was“ zu besorgen, sondern um dem Anderen dahin zu verhelfen, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden und sie ihm so eigentlich gerade zurückzugeben[361]. Aber dazu ist eines notwendig. Sagen wir auch das in der Sprache von „Sein und Zeit“: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ‚Ge-

355 Vgl. Ge 11-28, bes. S. 24ff.
356 HH 18.
357 Hu 37.
358 EM 116.
359 WhD 12/13.
360 SZ 122.
361 Vgl. ebd.

wissen‘ der Anderen werden“[362].

Aber wo ist dieser Mensch, der ein solcher Freund ist und sein kann? Ist das überhaupt menschenmöglich? Wäre dazu nicht ein unvorstellbarer Übermensch verlangt? Wer könnte sich vermessen, für alle Möglichkeiten des menschlichen Daseins buchstäblich ein „pantoporos“ zu sein, „überallhinausfahrend unterwegs“? Müßte es nicht ein Gott oder ein Halbgott sein? Und wäre er nicht unmenschlich, da ein solcher ja nicht in derselben Weise und zugleich auch „aporos“, „erfahrungslos ohne Ausweg“ sein kann? Was ist das für ein Mensch? Gibt es ihn? Wo? Wann? Heute noch? Morgen vielleicht? Oder auch jetzt?

Der Glaube weiß, daß dieses Wunder in einer ganz einzigartigen Weise geschehen ist und noch geschieht in Jesus Christus, dem Bruder der Menschen und Sohn Gottes.

Im Blick auf ihn und den in der freien Nachfolge stehenden Christen sagt der heilige Paulus in einem ohnehin für Heidegger beachtenswerten Zusammenhang[363] ein kaum überschätzbares Wort, das in einer unendlich unter- und abgründigen Beziehung heimlicher Art steht zu dem Sophokles-Wort vom Menschen als dem Pantoporos aporos. Im zweiten Korinther-Brief heißt es – gleichsam in einer Art Fortsetzung an Sophokles: ἐν παντὶ ἀπορούμενοι ἀλλ᾽ οὐκ ἐξαπορούμενοι[364], „in allem in ausweglosen Lagen befindlich, aber in Wahrheit nicht der Not völliger Verzweiflung preisgegeben“. Paulus leugnet die Not nicht[365]. Das Wort bleibt schwer zu übersetzen. Die Kommentare und Übersetzungen machen es sich zu bequem und verniedlichen damit auch das, was es sagt. Es darf auch nicht „dialektisch“ aufgefaßt werden.

Von ihm aus könnte es vielleicht gelingen, mit Martin Heidegger in ein weiteres Gespräch zu kommen. Wenigstens wäre hiermit wohl eine Anknüpfung gefunden, die diesem Denken nicht von Anfang an ins Gesicht schlägt. Das Gespräch müßte auch wieder zurücklaufen und vom Denken Heideggers her das theologische Wissen angehen, das sich zur Aufgabe gestellt hat, das Wesen des Glaubens auszulegen. Das gibt wohl genug zu denken. Es ist ein weites und schwieriges Feld.

---

362 SZ 298.
363 Vgl. besonders Exkurs III.
364 2 Kor. 4, 8.
365 Vgl. 2 Kor. 1, 8.

SCHLUSS

VORAUSSETZUNGEN EINER KRITIK AN HEIDEGGER, DIE FRAGE NACH DER VERBINDLICHKEIT SEINES DENKENS UND ANSÄTZE FÜR EINE FRUCHTBARE AUSEINANDERSETZUNG

Wo bleibt aber nun die Kritik an Heidegger? Nun ist es eine eigene Sache, eine gute und nützliche Kritik anzubringen. Eine solche expliziert ja nicht monologisch eine von außen herangetragene Idee. Jede gute Kritik ist aus einem Gespräch geboren. Sie stellt die jeweils begegnende „Antwort“ (auch wenn sie in der Weise der Frage anlangt) zur Rede und verwandelt sie zurück in eine Frage. Eine Kritik in vollem Sinne knüpft ihre Erwiderung an diesen umfassenderen Horizont an. Doch bleibt die Rückverwandlung in eine wesentliche Frage Voraussetzung und unverlierbares Element jeder Kritik. Eine solche beginnende Verwandlung kann nun streckenweise den Anschein erwecken, als sei die Darstellung im Gespräch mit dem Werk und durch es hindurch nur eine Art von Registratur. In der Beschränkung auf ein ausschließliches Registrieren läge aber die Selbstaufhebung und der Tod des Geistes überhaupt. In der versuchten Aufdeckung eines verborgenen oder ungesagten Fragehorizontes kann die „Darstellung“ nun als solche sich bereits entscheidend für und gegen das Werk verwenden: sie verschweigt zwar die Schwächen nicht, aber blendet sie ab, erweist groß Erscheinendes stillschweigend als nebensächlich, fördert aus unscheinbaren und versteckten Nebensätzen Wesentliches zutage, stöbert in den entlegensten Anmerkungen Entscheidendes auf und gibt ihm seinen Platz zurück. Je unmittelbarer ein solchermaßen verborgener, aber aus dem sachlichen Kontext eben doch möglicher Wink in das Zentrum des wesentlichen Gedankens trifft, desto „kritischer“ und dienender ist er zugleich. So glauben wir, daß z.B. unser Aufweis der Bedeutung des „transzendental-hypothetischen“ Grundes bis zur Unterscheidung von Ganzsein-können und Ganzsein diesen Anforderungen entspricht: daß diese Sachverhalte in einem mühseligen und ständig wiederholenden Ringen den wenigen Andeutungen abgenötigt werden müssen, im Ganzen aber dann doch eine solche leitende Stellung einnehmen, – darin liegt ein gerütteltes Maß „Kritik“. Jedes Schaffen braucht in einem sehr tiefen Sinne diese Kritik. Sie erfüllt die Aufgabe, die gegebene Antwort an der ihr selbst vorausliegenden Frage zu messen, die Antwort dadurch „hinauszuzögern“, sie kontrollierend gewissermaßen in ihrer Härte aufzuheben und, indem sie sie vielleicht als vorzeitig erweist, für weitere Möglichkeiten und neue Einsätze fruchtbar aufzuschließen. Die unabänderliche Notwendigkeit und unantastbare Entscheidung des ersten Blickes wird aufgelöst und führt dahin zurück, wo das Werk noch in einem offenen Schweben steht, das neue Fragen und Möglichkeiten der Vollendung zuläßt.

Nun ist jedes Eintreten in den Zauberkreis eines großen Denkens von einer nicht geringen Gefahr verfolgt. Wer in jene Welt eintritt, kann von ihr gebannt werden und in ihr festwachsen. Allzuleicht kommt man aus einem Zauberreich nicht mehr zurück. Im Falle Heidegger ist das ohnehin noch verführerischer: die Sprache etwa von „Sein und Zeit“ gehorcht bereits Gesetzen der Konvention, die Worte fallen aus dem Gemeinten heraus, erscheinen Kennern als „Grundbegriffe“ längst geläufig und täuschen so ein Verständnis vor, das dieser esoterisch anmutende Jargon nur in einer äußersten Un-

schärfe besitzt. Auf diese verführerischen Züge weisen manche Entlarvungsversuche mit einigem Recht hin. Der Interpret vermag diese nach einem eigenen Maße fruchtbar zu machen, auch wenn er um die meist völlige Mißdeutung weiß und diese eigens hervorhebt. Auch die vorliegende Deutung empfindet schmerzlich, daß offenbar – mindestens im jetzigen Augenblick – keine Möglichkeit besteht, in einer nüchternen und distanzierteren Sprache über Heidegger zu reden. Wer aber um diese inneren Schwierigkeiten weiß, daß man Heidegger selbst nicht mehr mit den herkömmlichen, wissenschaftsüblichen Begriffen darstellen kann, wird dem Versuch auch etwas gnädiger sein, die jeweils von Heidegger verwendeten Begriffe so zu gebrauchen, daß in einer topologischen Methode mittels eines spiralenförmigen Auf- und Abstiegs Sinn und Herkunft dieser Leitworte erhellt wird. Im Augenblick läßt sich daran m.E. nichts ändern. Der Vorwurf epigonaler Versponnenheit muß in Kauf genommen werden, da alle Experimente, sich mit „eigenen" Wortfindungen durchzuschlagen, bis jetzt fast durchweg versagen.

In der Verlängerung dieser drohenden Verstellung lauert ein größeres Mißverständnis – größer, weil es verborgener und tiefer gründet. Es ist die Gefahr, daß der Kritiker offene Türen einrennt. Jedem, der sich mit Hegel auseinandersetzt, ist offenbar geworden, wie schnell jede Position vom absoluten Denker überholt ist. Bei Heidegger ist das alles in anderer Weise nicht minder gegenwärtig: die Unvollendbarkeit des Werkes, die Vorläufigkeit, die Folgen aus der eigens angenommenen Endlichkeit des Denkens usf. Viele Kritiker Heideggers kommen einem nicht nur deswegen naiv vor, weil sie grundsätzliche Verhalte einfach nicht verstanden haben, sondern auch, weil sie Gründe vorbringen, die von Heidegger selbst mindestens einschlußweise schon vorbedacht sind, Einwände, die schon längst als Bedingung die gedankliche Entfaltung in einer viel tieferen Weise tragen, angebliche Widersprüche, die Heidegger schon viel ursprünglicher erblickt, ehe sie den Kritiker stutzig machen. Ähnliches ergibt sich aus den Einwänden der verschiedenen Wissenschaften gegen Heidegger. Der Philologe, der zum Beispiel der Auslegung des Anaximander-Aufsatzes nicht folgen kann, wird mindestens gut tun, Heideggers Grundsätze über die Deutung der frühgriechischen Zeit anzuhören. H. Fränkel[1] fordert z.B. eine dreifache Befreiung in der Deutung der älteren griechischen Philosophie: „von der verdunkelnden und entstellenden Projektion auf die aristotelische Ebene", „von der Projektion auf die Ebene unseres eigenen Denkens und von unseren Vorurteilen über das typische Denken einer Frühzeit, das durch primitive Konkretheit charakterisiert sein soll." Wenn man auch den wesentlichen Unterschied von historisch-kritischer Erforschung und denkendem Gespräch nicht übersehen wird, so wäre es doch aufschlußreich, zu sehen, wie der Philologe mit diesen methodischen Einwänden fertig wird. Die klassische Philologie geht auf Heidegger ja überhaupt nicht ein. Ich habe mir die zeitraubende Arbeit gemacht, die Jahrgänge 1950-1960 von etwa 20 erstklassigen internationalen Zeitschriften durchzusehen. Mit Ausnahme der Heidegger sehr nahestehenden „Lexis" war das Ergebnis niederschmetternd. In ihnen findet sich kein nennenswerter Hinweis, der als „Widerlegung" heideggerscher Interpretationen in Fra-

[1] Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literatur- und philosophiegeschichtliche Studien, München 1955, S. XV. – Vgl. S. 283: „Fast jede Angabe in der indirekten Überlieferung, die wir mit dem originalen Wortlaut vergleichen können, liefert einen schlagenden Beweis für den radikalen Umwandlungsprozeß, dem die archaischen Ideen unterworfen worden sind, um sie für die platonische oder aristotelische oder stoische Philosophie nutzbar zu machen."

ge käme. Die Auseinandersetzung Friedländers in seinem Plato-Werk über die Aletheia kommt an das Problem überhaupt nicht heran. Warum bezieht sich z.B. U. Hölscher in seinem umfangreichen Aufsatz „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“[2] überhaupt nicht auf Heideggers Abhandlung? Was wäre aus D. Holwerdas Arbeit geworden, wenn er in seiner „Commentatio de vocis quae est ‚Physis‘ vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore“ (Groningae 1955) auf Heideggers Deutung eingegangen wäre? Die jüngsten Ausführungen von E. Heitsch[3] über die Problematik von Etymologie und Sprachgebrauch machen deutlich, daß es zwischen Heideggers Denkversuchen und der wissenschaftlichen Forschung mindestens das Grenzgebiet einer Besinnung über die Voraussetzungen und Maßstäbe der jeweiligen Interpretationen geben kann. Hier würde sich die konkrete Arbeit der philologischen Deutung unendlich erschweren, wenn sie sich auf die noch sehr allgemein gehaltenen Bedenken Heideggers einließe, oder beruht auf dieser Rücksichtslosigkeit und vorgesetzten Sicherheit die robuste und solide Stärke philologischer Erudition? Würde sie sich nicht in ihrer anerkannten Wissenschaftlichkeit gerade zerstören, wenn sie hier anhalten würde?

Hier liegt m.E. der Hauptgrund für die Hindernisse, die sich einem Gespräch mit Heidegger entgegenstellen: die Beschäftigung und Auseinandersetzung greift zu sehr die fast selbstverständlichen Fundamente des bisherigen Denkens an. Die Fundamentalontologie bricht in einen Bereich ein, dessen Tiefe sich erst nach und nach erschreckend auftut, sie stößt die mit Hilfe der Philosophie begründeten Wissenschaften in eine grundsätzliche ontologische Fragwürdigkeit hinein, deren Krisis noch unausgemessene Konsequenzen in sich verwahrt. Nun ist es zweifellos richtig, daß der einzelwissenschaftliche „Betrieb“ – auch in der selbst wieder reich verzweigten Wissenschaft der Philosophie – eine solche fundamentale Besinnung kaum zuläßt, die in seinen Augen nur den „Fortschritt“ der Forschung hemmen könnte. „Wo kämen wir da hin...?“ Auch wenn eine solche wissenschaftliche Grundhaltung „bedenklich“ erscheint, dann wäre es doch zu einfach, ihr einen Mangel an echter Ursprünglichkeit, radikaler Besinnung und entschiedener Entschlossenheit vorzuwerfen. In nicht wenigen Fällen geben die entsprechenden Wissenschaften lebensnotwendige Ordnungssysteme. Auch und gerade wenn es wahr ist, daß die politisch-sozialen und moralischen Kategorien, die auf ihre Weise sich eben philosophisch begründen, zu kurz tragen und zu engbrüstig sind, wenn sie sogar in ihrer selbstverständlichen Verfestigung eine mögliche Besinnung abdrängen, so sind sie auch noch als „Notbehelfe und Flickwerke von Fall zu Fall“[4] unentbehrlich, wenn nicht Anarchie, Sinn- und Sittenlosigkeit herrschen soll, welche Ziele man ja Heidegger bestimmt nicht vorwerfen wird. Die bekannten Nachweise, daß diese Normen und Leitstrukturen einem sekundären ontologischen Boden entwachsen und so das ursprüngliche Sein des Menschen verfehlen, konnten ohne weitere Einschränkungen bei unreifen, radikalen und extremen Kreisen den Eindruck erwecken, als ob der Sinn dieser Werte eben damit völlig abgetan sei. Zum anderen hat das Pochen auf die ewigen Gesetze des Naturrechts auch in der Zeit des Nationalsozialismus weder vor Dummheit

---

2 Hermes 81 (1953), S. 257-277; 385-418.

3 Die nicht philosophische „aletheia“, in: Hermes 90 (1962), S. 24-33, S. 26. Übrigens weist Heitsch auf Joh. Classen, Über eine hervorstechende Eigentümlichkeit des griechischen Sprachgebrauchs, Lübeck 1851, hin, der Aletheia bereits mit „Unverhülltes“ übersetzte. S. 24 Anm. 4 bringt eine umfassende Literaturangabe über den Aletheia-Streit mit Heidegger.

4 WhD 64.

noch vor Schaden bewahrt. Heidegger hat sicher diesen drohenden Mißverständnissen zu wenig Beachtung geschenkt. Daß es nicht bloß der gesunde Menschenverstand ist, der in seiner Borniertheit hier konkrete Forderungen an das Denken stellt, zeigt jedes totalitäre System bis zum Überdruß. Heideggers politisches Intermezzo beweist ja auch gerade genug, daß eine noch so radikale und grundsätzliche Besinnung auf das Wesen des Menschen nicht immun macht gegen eine fatale Zustimmung zu einer Bewegung, die bald die wahre und freie Natur des Menschen versklavte. Dieses Versagen ist kein Beweis für die Unwahrheit dieses Denkens, aber ein dennoch beachtenswertes Zeichen für die Nähe einer inneren Grenze, die den universalen Anspruch der Fundamentalontologie beschränkt. Vielleicht darf sich auch das „wesentliche Denken" nicht für zu gut halten, sich mit der „Wirklichkeit" zu befassen, deren umfassende Macht mit einer Analyse der Alltäglichkeit offenbar noch nicht genügend erkannt ist.

Man muß sich ja überhaupt hüten, zu glauben, eine hohe philosophische Autorität sei keines trivialen und verhängnisvollen Gedankens fähig; vielleicht ist die Atmosphäre der deutschen Philosophie in besonderer Weise für diese Perversion anfällig. Ein Gedanke, der für eine übersteigerte Dimension seine Wahrheit hat, bleibt eben unwahr oder halbwahr, wenn er nicht ergänzt wird. Wenn Heidegger[5] Nietzsches Satz zitiert: „Ich empfehle allen Märtyrern zu überlegen, ob nicht die Rachsucht sie zum Äußersten trieb", so bleibt dieser Satz zwar bedenkenswert (siehe Heideggers Kontext), aber in einer Zeit, wo das Einstehen des Menschen für Wahrheit und Freiheit auf der halben Welt mit Füßen getreten wird, doch auch trivial. Ein Denken, das diese Zusammenhänge überhaupt nicht beachten wollte oder gar nicht für erwägenswert hielte, wäre wohl romantisch und ohne Entscheidung, auch wenn es unendliche Male von Entscheidung redete.

Aber wenn es scheint, daß durch diese Bedenken eine Kritik an Heidegger leichter würde, so ist das doch ein Irrtum. Die positive Frage nach dem Grund der Verbindlichkeit für dieses Denken wird nur noch dringender. Diese Verbindlichkeit ruht weder in einem letzten Prinzip noch in der Evidenz eines gängigen Syllogismus, auch nicht in der Konsequenz eines funktionalen Zeichensystems. Sicherheit und innere Gewißheit eines deduktiven Systems bieten hier keine Garantie. Die Verbindlichkeit entstammt aber auch nicht einem blinden Willensentschluß, einer undurchsichtigen Entscheidung oder einem dunkel-irrational-brütenden Instinkt. Die Evidenz dieses *Denkens* gewinnt an Bestimmtheit, wenn es in der Grundbewegung des abendländischen philosophischen Lebens erblickt wird. Die Erinnerung an dessen Hauptlehrstücke gehört zum Wesen dieses Denkens. Es kann nicht aus der Geschichte herausspringen. Allein, es ist richtig, daß der neue „Ort" eine *freie* Folge dieses Gesprächs darstellt. Worin liegt aber das Entscheidende dieser Freiheit, das selbst tatsächlich *bestimmt?* Heidegger gibt uns diese Frage zurück: „Zu den seltsamsten Erfahrungen, die ich mit meinem Vortrag [„Das Ding"] mache, gehört auch die, daß man mein Denken danach befragt, woher es seine Weisung empfange, gleich als ob diese Frage nur gegenüber diesem Denken nötig sei. Dagegen läßt sich niemand einfallen zu fragen: woher hat Platon die Weisung, das Sein als ‚idea' zu denken, woher hat Kant die Weisung, das Sein als das Transzendentale der Gegenständlichkeit, als Position (Gesetztheit) zu denken?"[6].

Solange der nicht auflösbare Faktor einer letzten Unmittelbarkeit des Denkens, die

---

5 VA 113 (Nietzsche, Musarionausgabe XII[3], S. 298).

6 VA 184.

selbst nicht mehr reflexiv eingeholt oder deren Schatten nicht mehr übersprungen werden kann, dann doch wieder notwendigerweise wenigstens in seiner formalen Struktur benannt und damit bestimmt werden muß, bekommt dieser in der Schwebe gehaltene, imponderabile Grundzug selbst wieder den Charakter einer nachträglich aufgeprägten Bedeutung oder einer fatalistischen Theorie. Das „Seinsgeschick" – denn um nichts anderes geht es hier – kann von außen her eben nicht verstanden werden. Dennoch ist diese irreduzible Unmittelbarkeit selbst nicht wieder eine fixe und gegebene Größe. Das Gespräch mit der Tradition muß in sich beweglich sein. Hier scheinen mir die entscheidenden Fragen an Heideggers Seinsgeschichte zu liegen.

Ist diese eine zu eng geratene *Konstruktion?* Wodurch kann sie berichtigt werden? Die wissenschaftliche Forschung kann im Grunde keine Klärung in dieses denkende Gespräch bringen, zumal sie auch prinzipiell auf eine praktisch endlose, unabschließbare Arbeit hinausläuft, die als solche überhaupt nicht einmal eine einheitliche, auf einen Wurf hin erfolgende Perspektive gewährleistet. Die philosophiegeschichtliche Forschung ist ohnehin gar nicht so rein „wissenschaftlich" orientiert, wie sie sich das ständig vorredet. W. Wieland[7] sagt mit Recht: „Dem Hegelschen Schema der Philosophiegeschichte folgt in den Grundzügen die Forschung bis heute." Weil die Geschichte des Denkens eben nicht nur Historie ist, ist jede Beschäftigung mit ihr auch sachlich, wenn man will, systematisch bestimmt. Die Frage stellt sich mit einer unerhörten Schärfe also erneut: Woher nimmt ein Denken das Maß für diese un-endliche Auseinandersetzung? Wie kommt es jemals zu einer Ganzheit der Seinsgeschichte?

Aristoteles' Verhältnis zur Geschichte, auf das hier nicht näher einzugehen ist, ist vor allem dadurch ausgezeichnet, daß seine Vorgänger nicht so sehr historisches Interesse erwecken, sondern Partner der Auseinandersetzung sind. Obwohl nicht zu verkennen ist, daß Aristoteles diesen keineswegs eine eigens ausgebildete philosophische Position entgegenstellt, sondern sie von ihrem eigenen Anspruch auf Leistung her kritisiert, so bleibt doch auch genauso richtig, daß er sie am Ende in einer radikalen Weise auf den Boden seiner eigenen gedanklichen Grundbewegung stellt. Das „reverenter exponere"[8] der mittelalterlichen Scholastik bildet eine in ihrem Ausmaß und Umfang methodisch längst noch nicht allgemein erkannte Fortsetzung dieses aristotelischen Verhältnisses zur Geschichte, das selbst keineswegs von der Primitivität ist, die man ihm gewöhnlich zuschreibt. Hier ist weder Mangel an Scharfsinn noch geschichtliche Selbsttäuschung, sondern einzig der Drang nach der „veritas rerum". Zur einzigartigen Vollendung und an seine Grenze kommt dieses Verfahren auf dem Boden der neuzeitlichen Philosophie bei Hegel.

Wenn man aber Aristoteles, Thomas und selbst noch Hegel jene von historisch-kritischer Forschung unbefangene Naivität der Auslegung durchschnittlich zugesteht, so bleibt es nach dem Einsturz des deutschen Idealismus und des in seinem Gefolge vordringenden Historismus unmöglich, diese ohne Bedenken für Heidegger in Anspruch zu nehmen. Trotzdem, je mehr aber der wissenschaftliche Fortschritt dieser Forschung ansteigt, um so verzweifelter wird die Lage, auch nur über ein kleines Gebiet bindende Aussagen zu machen[9]. Nicht einmal die wichtige einschlägige Literatur über

---

7 RGG[3], Sp. 562, Art.: Deutscher Idealismus.

8 Vgl. bes. dazu M.D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1960 (frz. 1950), deutsche Thomasausgabe – 2. Ergänzungsband, S. 138ff., 160-173 u.ö.

9 Vgl. z.B. das Urteil von I. Düring in der Rezension von F. Dirlmeiers Kommentar zur Eudemischen

Plato und Aristoteles kann von einem einzelnen Fachmann kontrolliert werden. Mit anderen Worten: die absolute Vorrangstellung historisch-kritischer Forschung ist gleichbedeutend mit totaler Abstinenz von jedem „rein" sachlichen Urteil. In praxi ist das freilich unmöglich. Diese Probleme steigerten sich noch, wenn die Lage auf die theologische Exegese übertragen würde, da diese von ihrem Wesen her auf die kirchliche Verkündigung zielt.

Nach allem stellt sich nämlich die Frage, ob es nicht notwendig ist, das, was man einem Aristoteles, Thomas, Hegel in ihrer Naivität mit überlegener Geste zugesteht, nicht *reflex* für sich selbst annehmen muß. Die konkrete Forschung wäre dann auf Voraussetzungen in ihr selbst angewiesen, die viel reicher sind, als sie „kritisch" zugeben wird. Aber gerade diese bewußte Einsicht in die Endlichkeit des Menschen, die bei Heidegger selbst nun thematisch wird, bleibt nicht ohne Gefahren. Sie kann nicht nur einem Verzicht auf verbindliche Wahrheit verfallen, sondern die Geschichte auch nur als eine Bestätigung der Selbstdeutung betrachten. Sie kann sich zu einer Totalität aufsteigern, die sich in die Vergangenheit hineinprojiziert, weil sie ja auch nötig hat, ihre Wurzeln in einer unendlichen Tiefe zu suchen, aus der sie sich wiederum legitimiert. Überdies ist die wissenschaftlich konkreteste Einzelforschung kein Allheilmittel, denn wo gibt es mehr unvernünftigen Totalitätsanspruch als unter Spezialisten?

Jede Kritik an Heidegger muß m.E. hier eine klare Auseinandersetzung führen. Wer aber wird behaupten wollen, die bisher vorgetragenen Einwände seien in ihrem schicksalsschweren Gewicht auch nur annähernd angemessen und allseitig genug erkannt?

Dieses Verständnis der Geschichte als fortschreitendes Einschmelzen in das eigene Denken kann sich überhaupt nur *sachlich* entfalten, wenn es ständig im Gespräch mit der Geschichte des überlieferten Denkens bleibt und sich diesem offen aussetzt. Der Dialog in Frage und Antwort ist die einzige Öffnung für die Erweiterung des Horizontes einer endlichen Ganzheit. Von hier mag man ermessen, was es bedeutet, daß das Gespräch mit Heidegger noch nicht einmal begonnen hat. Das Ausfallen dieses Dialogs treibt Heidegger von selbst in gewisse Einseitigkeiten. Ich würde aber Heideggers Seinsgeschichte in ihrer Durchführung nicht so sehr als Enge und verengte „Konstruktion" bezeichnen, sondern als Index der endlichen Erfahrung der Geschichte verstehen. Jedenfalls scheint mir so das Problem besser gestellt zu sein.

Heidegger bringt in Kants Verhältnis zu Plato selbst ein Beispiel für die Macht und Ohnmacht einer solchen endlichen Erfahrung der Geschichte, wie sie sich in der Zwiesprache unter großen Denkern ereignet. „Hierfür ist aber nicht notwendig, daß diese historisch vorgestellt werden. Wenn man z.B. Kant unter die philosophiegeschichtliche Zensur nehmen wollte hinsichtlich dessen, was er historisch über Aristoteles und Platon sich vorstellte, dann müßte er die Note ‚völlig ungenügend' bekommen. Dennoch hat Kant – und nur Kant – Platons Lehre von den Ideen schöpferisch verwandelt"[10]. Die Philosophiegeschichte wird hier in ihrem eigenen Sinn und in gewisser Weise auch mit Recht ein Veto einlegen. Das denkende Gespräch kann auch nicht an die Stelle der Historie geschoben werden. Aber kann die Historie mehr herbeibringen als eine riesenhafte Masse von toten Hinterlassenschaften? Kein Forschungsinstitut und kein Teamwork bringt Leben in ein totes Knochenfeld. Der wache Historiker sieht die Situation selbst sehr klar: „Die Situation ist unbequem, ja bestürzend. Die Verwissenschaftlichung der

---

Ethik (Berlin 1958), in: Gnomon 33 (1961), 547-557, bes. S. 548f.

[10] WhD 72.

Historie macht sie zu einer Angelegenheit von Fachgenossen. Kein Wunder, daß sie aufhört, eine Lebensmacht zu sein: ‚schmerzliche Koinzidenz von wissenschaftlicher Sublimierung und Abschwächung des geschichtlichen Sinnes' (H. Heimpel). Wenn keine Aussage soll gewagt werden dürfen, die nicht wissenschaftlich geprüft ist – ist dann nicht verlegenes oder verdrossenes Schweigen die Folge? Aber es wird keineswegs geschwiegen. Vorgestrige Geschichtsbilder gehen um, vorwissenschaftliches Interesse ist bestimmend, gelenkte Forschung und gebundene Lehre machen die Geschichte mit wissenschaftlichem Anspruch zum kontrollierten Gemeinwissen, die Geschichte ist anwesend, auch wo man sie vergißt und verleugnet, sie bedrängt uns und ist nicht zu umgehen. Mehr noch: sie hat uns überholt, ist uns ‚davongelaufen' (P. E. Schramm), greift uns von der Zukunft her an"[11]. H. Heimpel sagt an einer anderen Stelle: „Der historische Sinn seit Herder ist Reflexion über bedrohte Ordnung".

Nur die Offenheit des Gesprächs ist der Maßstab für die Gültigkeit einer denkerischen Zwiesprache. Heideggers Dialog gilt der „Metaphysik". Und hier kann man sich ruhig fragen, ob er dieser immer wieder gerecht wird. Vergrößert er das Große an ihr, wie er selbst fordert[12]? Wird sie nicht auch ständig wieder vereinfacht? In der fundamentalen Kritik an dem unentschiedenen Verständnis von Sein scheint mir Heidegger etwas Wesentliches ans Licht zu bringen, aber hat die „Metaphysik" gerade dort, wo sie wirkliche Größe erlangt, nicht zugleich gegen ihr eigenes Unwesen gedacht, das aus unzulänglichen, verstellenden und einseitigen Grundlegungen resultiert? „Aber abendländische Metaphysik denkt doch dort, wo sie große Metaphysik ist, immer auch gegen sich selbst, ... sie ist gleichzeitig der immerwährende Aufstand gegen sich selbst, und dieses Gegendenken gehört notwendig zum metaphysischen Denken, wo dieses wirklich Rang hat"[13]. Wie läuft die Metaphysik gegen sich selbst an, allein schon bei Plato: in der Kritik des nun selbständig gewordenen Logos, in der Vermittlung des hiatus von Sinnlichem und Übersinnlichem im Schönen, in der Struktur der Hyperbolé und in der beginnenden theologia negativa? Ist nicht auch das metaphysische Denken oft genug „abgründiges" Denken, wiewohl es den Grund als causa und ratio deutet? Bewahrt nicht gerade die Unentschiedenheit und Indifferenz eines ontologischen Leitentwurfes eben auch die Möglichkeit, daß sich verschiedene Auslegungsrichtungen noch mitmelden, die zwar von einer leitenden Blickbahn (z.B. der Vorhandenheit) beherrscht sind, aber doch eben nicht außer acht gelassen werden sollten? Gibt es nicht genug „richtige" Gedanken am Weg der Geschichte, die als Untertöne oder Obertöne zwar entscheidend mitschwingen, den gehörten Ton fast unhörbar zu *seinem* Klingen bringen – selbst aber bei der Interpretation wirkungslos liegenbleiben? Gibt es nicht viele solcher Gedanken, die nur deswegen nicht fruchtbar werden, weil ihr dazu notwendiger Einsatzort blokkiert ist durch ein ihnen fremdes herrschendes System? Darf man diese Dimensionen verschweigen, die reiche Vielfalt einer Auslegung etwa dann nur auf das Schema Sein = Vorhandenheit reduzieren und nivellieren? Sollen solche Gedanken auf der Strecke bleiben, nur weil sie sich geschichtlich nicht durchsetzen konnten, und sollten sie nicht in ihrer Herkunft und in ihrem ursprünglichen Sinn „bekannt", „eingestanden" werden, wenn sie dann in einem anderen Kontext als eigene Möglichkeiten einrücken – wo sie

---

11 R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1958 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 59-61), S. 160.

12 Vgl. WhD 72.

13 Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958², S. 149.

doch in dem schriftlichen Niederschlag nur noch als erste Antriebe auftreten, deren dürftige und nebensächliche Zitation nicht zu vergleichen ist mit der Erfahrung, die sie ursprünglich erweckten[14]?

Von hier aus werden auch die Maßstäbe für die Epochenwandlung fragwürdig. Geschieht ein solcher Wandel entscheidend nur dann, wenn das Neue jäh hereinbricht? Wenn es richtig ist, daß das „Neue" oft genug den strukturellen Spannungen eines Sinngefüges entspringt, dann ist auch das Neue in gewisser Weise vorbereitet. Die „Unmittelbarkeit" des Einbruchs ist auch dann gewährleistet, wenn man sich nicht um so großspurige Begriffe wie Genie, Intuition und Inspiration bemüht. Die Vereinfachung einer verwickelten historischen Situation ist immer ein Wagnis. Nur in dieser „Lösung" und Vereinfachung aber läßt sich das Ei des Kolumbus auf den Tisch setzen. Wo in einer solchen Tiefe entschieden wird, da fallen in aller Freiheit auch noch unberechenbare Würfel.

Wenn es für diesen Wandel auch keine vorausberechenbare Kalkulation gibt, so lassen sich vielleicht doch notwendige Voraussetzungen erheben, die für jeden Wandel gemacht werden müssen. Diese Geschehnisse sind sehr verborgen, sie verschwinden beinahe, sie bringen keine Ergebnisse und werden nicht aufdringlich, sie gelten oft genug sogar als scholastische Spitzfindigkeiten und gelehrt-unnütz-scharfsinnige Disputationen und als unschöpferische Kommentare[15]; und dennoch bieten sie oft Wesentliches: unantastbar gültige Auslegungen, die das geschichtliche Feld beherrschen, müssen als solche erst einmal fragwürdig werden; sie müssen trotz ihrer allgemeinen Annahme offengelassen werden; die Entschiedenheit ihrer Annahme muß bezweifelt werden und einer Prüfung unterzogen werden. So wenig bei all dem etwas „herauskommt", so unüberspringbar wesentlich ist dieses Geschehen, mit der sich die Geschichte – vor aller Wandlung – immer wieder in ihrem freien Gang den Weg bahnen, freispielen und ebnen muß gegen die Verhärtung und Unbeweglichkeit ihrer eigenen Möglichkeiten. Gerade die Überforderung und Überbelichtung herkömmlicher Vorstellungen kann z.B. von selbst den ansatzweise noch mitgegebenen Horizont auflösen und in der Übersteigerung der traditionellen Denkmittel eine neue Grundlegung eröffnen, die sich selbst als solche noch nicht durchsetzen muß[16]. Unversehens wird dann plötzlich klar, daß die entsprechenden ontologischen Prämissen unverträglich sind mit dem zur Frage stehenden Sachverhalt, dessen Fragestellung und Inangriffnahme sich mit dieser Einsicht selbst wandelt.

Heideggers konkreter Entwurf der Seinsgeschichte ist trotz gegenteiliger Versicherungen allgemeiner Art (Reichtum usf.) in ihrem Verlauf doch sehr einlinig, in ihrem thematischen Reichtum sehr abgeblendet und in der Fülle ihrer sehr verschieden sich

---

14 Vgl. dazu Exkurs III.

15 Einige entscheidende Einsichten verdanke ich hier der in Anm. 16 genannten Abhandlung von Hans Blumenberg.

16 Um nicht im Abstrakten zu bleiben, möchte ich als Beispiel die Frage nach der Möglichkeit der Gnadenintensität nennen, das sich zwar an der aristotelisch-scholastischen Form-Metaphysik orientiert (latitudo formarum), implizit aber die Anwendung der Formkategorie auf diese Ereignisse in Frage stellt und den Formbegriff selbst auflöst. Vgl. dazu die schönen Deutungen von Hans Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, in: Philos. Rundschau 9 (1961), S. 81-133, bes. S. 94-98, der in einer weit ausholenden Besprechung die Forschungen A. Maiers über die spätscholastische Naturphilosophie in ihrer Bedeutung gut aufschließt und manchen wertvollen methodischen Fingerzeig gibt.

überlagernden Implikationen zu nivelliert[17]. So entstehen leicht Schlagworte, die bei allem Recht zur Schematisierung die innere Differenzierung der kritisch betrachteten Einheit nicht nur unterschätzen, sondern eine darin vielleicht verborgene Sprengung gar nicht mehr erblicken können. Das wäre zum Beispiel zu zeigen am Beispiel des Heideggerschen Leitsatzes: „Metaphysik ist Platonismus". Ähnliches gilt für die Onto-Theo-Logik, die ganz von Hegel her gedeutet wird und damit doch eine fragwürdige Voraussetzung Hegels noch mitmacht, die Heidegger sonst (vgl. „Hegel und die Griechen") kritisch angeht: als ob Hegel Größe und Ergebnis der ganzen Metaphysik lükkenlos „aufgehoben" hätte.

Wenn in Heideggers Vereinfachungen sich auch hier die „Irre" zeigt, in die sich sein Denken mindestens bis jetzt schriftlich in diesen Fragen „verlaufen" hat, – gerade weil die durch ihn eröffnete Sicht eigentlich zu einer anderen Auffassung führt, so muß doch auch gewarnt werden, bei dieser Kritik beruhigt stehenzubleiben.

Alle Versuche, von *einem* bestimmten Denker aus eine Korrektur an der Seinsgeschichte anzubringen und so dem Freiburger Denker kritisch oder unkritisch, freundlich oder feindlich entgegenzugehen, sind bis jetzt wohl fast lückenlos unter das Niveau der zentralen Fragen Heideggers gefallen, so sehr im einzelnen berechtigte Einwände gemacht worden sind. Der Kritiker bleibt eben bei allem Eifer, aller Gelehrsamkeit und auch bei allen guten Absichten naiv, wenn er bei der Aufnahme der Heideggerschen Seinsfrage schon die Dimension verfehlt, in der Heideggers Werk erst selbst willens ist, sich zu verantworten. Sogar derjenige verfehlt den tragenden Gedanken Heideggers, der berechtigterweise eine einzelne Partie des Werkes als gescheitert erweist, solange er sich auf diese Partikularität beschränkt und nicht in den Sog der Grundfrage kommt, von der Heidegger selbst betroffen ist. So trifft bis jetzt die von thomistischer Seite vielfach interpretierte „Seinsvergessenheit" (eine Vergessenheit des thomasischen „actus essendi" gegenüber der spätthomistischen „Essentialisierung" des esse) überhaupt nicht das, was Heidegger selbst „Seinsvergessenheit" nennt. Das muß auch dann mit aller Deutlichkeit gesagt werden, wenn man selbst der Überzeugung ist, daß die geschichtliche Entfaltung der innerthomistischen Seinsproblematik von einer hervorragenden systematischen und historischen Bedeutung ist und daß Heidegger den verborgenen Intentionen und feinen Verwandlungen des patristischen und scholastischen Denkens im Grunde nicht gerecht wird.

Wer aber z.B. in einer kritisch erneuerten Metaphysik das transzendentale Element einführt, was an sich ein sehr gutes und sinnvolles Anliegen ist, kann sich unmöglich in eine Auseinandersetzung mit Heidegger einlassen, solange dieser Begriff des „Transzendentalen" für den angeblich Eingeweihten zwar als vertraut vorausgesetzt wird, aber nach der heutigen philosophischen Situation ohne umfassende vorausgehende Besinnung bei diesem Grundwort nur eine Bestimmtheit vorspiegeln kann, deren Resonanz dann eben auch beschränkt sein muß auf eine esoterische Bewegung. Das schließt nicht aus, daß die Bemühung aufrichtig, sehr scharfsinnig und sehr nützlich ist. Es ist ja nicht so, als ob man sich zur Klärung solcher fundamentalen Begriffe nur auf seinen systematischen Eifer berufen könnte. Die vorliegende Arbeit möchte zugleich zeigen, daß man ohne geschichtliche Auseinandersetzung nur einen auf eine unbestimmte Allgemeinheit

[17] P. Fürstenau, Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1958 (Philosophische Abhandlungen XVI) hat in seinem II. Teil, S. 101-168 die „Seinsgeschichte" zusammengestellt, ohne allerdings die Voraussetzungen dafür hinreichend zu klären.

hin abgezogenen Begriff des Transzendentalen erhält, der in seiner Farblosigkeit alles und nichts begreift. Vom Standort einer gewesenen Gestalt des Denkens her ist eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heidegger nur möglich, wenn die in diesem früheren Denken beschlossenen Möglichkeiten auf die Höhe des Heideggerschen Denkens gehoben werden – was aber freilich nicht bloß Heideggers „Ort" ist, wie unsere ganze Untersuchung zeigen möchte, denn *ein* Topos ist kein Topos.

Erst wenn man *dadurch* Heidegger auf seinem eigenen Niveau begegnen kann, wird Kritik fruchtbar. Und vorher hat man, ob man es nun wahrhaben will oder nicht, die verborgenen Möglichkeiten der Überlieferung selbst oberflächlich erstickt und Heideggers Denken verunstaltet. Bis das Gespräch mit Heidegger in einem solchen Sinne beginnen kann, bedarf es wohl noch einiger Zeit – von einzelnen Ausnahmen abgesehen. Und solange bleibt auch die Heideggersche Seinsgeschichte gerade in ihrer, einer letzten Kritik nicht widerstehenden Durchführung voll im Recht: denn diese setzt gerade in ihrer Einseitigkeit, Monotonie und Übersteigerung schlagwortartig jene „springenden" Punkte ins Licht und fordert durch ihre beißende Schärfe ungemein heraus. Vielleicht überdehnt man schon den von Heidegger selbst intendierten Sinn dieser „Seinsgeschichte", zu der freilich noch die Arbeit manches Heidegger-Schülers gehört, wenn man ihm mehr abverlangen würde als die Vorbereitung zu einem Gespräch. Wahrscheinlich bleibt Heidegger bewußt einseitig, solange man nicht auf die Grund-Gedanken eingeht. Detail-Korrekturen haben isoliert auch kaum einen Sinn.

Es gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Abhandlung, zu fragen, von wo aus eine Auseinandersetzung mit Heidegger passend einsetzen sollte. Jedenfalls wird das keine leichte Aufgabe sein. Bereits das Gewicht der notwendigen hermeneutischen Voraussetzungen und Überlegungen drückt schwer. Eine Untersuchung über Antriebe, Stand und Sinn einer Auseinandersetzung oder Weiterbildung Heideggers im Zusammenhang des der griechisch-christlichen Metaphysik entwachsenen „Person"-Begriffes und der diesem zugrundeliegenden Erfahrungen[18] würde zum Beispiel erweisen, daß Heideggers „Destruktion" dieses Personen-Begriffes[19] viel radikaler geschieht und aus viel tieferen

---

[18] Solche Bemühungen finden sich vor allem bei den Vertretern der scholastischen Philosophie (vgl. z.B. Hommes u.a.). Darüber hinaus gehen ganz besonders Max Müller, z.B. Person und Funktion, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961), II. Halbband, S. 341-404, und Rudolf Berlinger (Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt am Main 1962) dieses Problem tiefer und radikaler an.

[19] Unmittelbar gibt es dafür kaum Stellen im Werk Heideggers, die ergiebiger wären und über Andeutungen hinausführten. Vgl. SZ 47-49, Hu 19 u.ö. Die Frage muß so gestellt werden, daß der Zusammenhang der „Person" mit der „Substanz", der „Hypostasis", der griechischen Ontologie (einschließlich ihrer vielen Überlagerungen) und mit den angeblichen Durchbrüchen christlicher Theologie thematisch wird. Es ist kein Zweifel, daß eine solche Untersuchung umfassende dogmengeschichtliche Kenntnisse voraussetzt. Überdies darf nicht vergessen werden, daß der frühe Heidegger unter der „metaphysischen Bestimmung des Selbstseins des Menschen" (WM 16) zunächst noch in dieser Tradition steht, die existenzial ausgelegt wird. Von hier aus wäre der Verwandlung und „Verwindung" der „Person" nachzugehen. Darin geht es dann überhaupt um Heideggers Ausführungen zum *Wesen* des Menschen. „Der Mensch ... ist nach der Lehre der Metaphysik das vorstellende Tier, dem das Sagenkönnen eignet. Auf dieser, freilich nie ursprünglicher durchdachten Wesensbestimmung des Menschen baut sich dann die Lehre vom Menschen als Person auf, die sich in der Folge theologisch darstellen läßt. Persona meint die Maske des Schauspiels, durch die hindurch sein Sagen tönt. Insofern der Mensch als der Vernehmende vernimmt, was ist, kann er als die persona, die Maske des Seins, gedacht werden" (WhD 27/28). Dieser sehr reiche und vieldeutige Satz darf in seinem ganzen Gewicht, das aus den Hauptgedanken Heideggers zusammenkommt, in den Person-Rehabilitationen nicht unterschlagen werden.

Wurzeln kommt und daß wir auch rein historisch um den offenbaren und verborgenen Ursprung und die entsprechende innere Geschichte des „Person"-Begriffes und der ihn tragenden Erfahrungen noch viel zu wenig wissen. Aber noch ist nicht einmal das bisher Erforschte und leicht Erreichbare in dieser Auseinandersetzung aufgenommen.

Es wäre wohl andererseits nicht übertrieben, auch von Heidegger eine tiefere Auseinandersetzung mit diesen überlieferten Begriffen zu erwarten. Die Kraft seines Denkens könnte Heidegger hier vielleicht besser bewähren als in der mühseligen Interpretation etwa eines Gedichtes von Stefan George[20]. Hier interessiert ihn z.B. offenbar doch nur die Schlußzeile „Kein ding sei wo das wort gebricht". Hier kann es nicht darum gehen, einem „Meister" des Denkens den „Stoff" vorzuschreiben. Aber es ist doch der Überlegung wert, darüber nachzudenken, was z.B. die patristisch-scholastische Metaphysik und Theologie für Anstrengungen gemacht hat, um das Wesen des Wortes (Logos, verbum, species usf.) zum Vorschein zu bringen. Verdankt ihr Heidegger – trotz der vielen Brüche und gedanklichen Entfaltungen – nicht doch entscheidende Einsichten? Wurden hier nicht Weichenstellungen vollzogen, die bestimmend geworden sind für jede mögliche spätere Bemühung um das Wesen des Wortes und der Sprache? Soviel neue Einsichten zwischendurch entstanden sein mögen, ruht in gewisser Weise nicht doch auch Heideggers Besinnung des Sprachwesens noch auf den Schultern jener ersten Anstrengungen? Sicher weiß Heidegger um diese Verhältnisse. Dann verdienten jene vergessenen Bemühungen aber auch dieselbe liebevolle Pflege und sorgsame Bergung wie ein George-Gedicht. Wenn nie solche Versuche unternommen werden, sondern manche Zeiten einfach totgeschwiegen werden, entstehen unwillkürlich und gegen Wissen und Willen falsche Perspektiven. Heidegger hat mit seinem Nietzsche-Buch bewiesen, daß er die Spannweite des Denkens und die geduldige Nachsicht aufbringt, über Sekundäres, Zwiespältiges, endgültig Vergangenes, Zeitgenössisches und sogar Verhängnisvolles frei hinwegblicken zu können, um das Gespräch über die abendländische Metaphysik weiterzubringen. Verdienen andere Denker nicht auch diese Großzügigkeit und Langmut, die freilich nicht Zustimmung besagt?

Solange dazu nicht mindestens die Versuche gemacht sind – und sie können nicht nur von Heidegger kommen –, bleibt auch Heideggers „Seinsgeschichte" nur ein sehr vorläufiges Experiment. Als solches wird es nicht bloß erst fruchtbar in den sachlichen Ansprüchen, die in ihm liegen, sondern vor allem dann, wenn es den Mut aufbringt, sich in der Bewährung auch korrigieren zu lassen.

Allem voran aber muß eine vertiefte Deutung Heideggers selbst versucht werden. Solange wir uns aber durch falsche Jüngerschaft und übereilte Gegnerschaft selbst die notwendige Hingabe und Bereitschaft, die zureichende Distanz und Geduld ständig rauben, gelingt nicht einmal das. Das Gespräch als einzige Weise der Auseinandersetzung duldet keine hartnäckigen Frontbildungen und keine leichtfertigen Gefolgschaften.

Diese vertiefte Deutung bleibt noch eine mühselige Aufgabe[21]. Die weitverzweigten

---

20 Vgl. US 217-238.

21 Eine gewisse Hilfe dabei kann der von Hildegard Feick zusammengestellte Index bieten (Index zu Heideggers „Sein und Zeit", Tübingen 1961). Da meine eigenen Vorarbeiten längst abgeschlossen waren beim Erscheinen und sogar der Text der Untersuchung sich dem Abschluß näherte, konnte ich dieses wesentliche Hilfsmittel nicht mehr benützen. Wenn meine eigenen Vorarbeiten auch nicht auf eine lückenlose Dokumentation abzielen konnten, so war es doch auf Grund der sehr zahlreichen und vielseitigen Excerpta möglich, einen kritischen Blick auf diesen Index zu werfen. Die nachstehenden Bemerkungen ersetzen freilich keine ausführliche Besprechung. Die bisher erschie-

nenen Besprechungen und Hinweise sind unzulänglich. Offenbar sind die Rezensenten zu wenig mit Heideggers Werk selbst vertraut.

Über die eigentlich recht gute und verständige Anlage, die sinnvollen Einteilungen und Gliederungen der einzelnen Begriffe und die durchschnittlich zuverlässig und exakt vollbrachte Sammlung sind hier nicht viele Worte zu verlieren. Die Natur dieser Anmerkung fordert vielmehr, daß eher die Grenzen herausgestellt werden, was freilich allein nicht verwechselt werden darf mit einem Gesamturteil, das mehr Aspekte einbeziehen muß und deshalb umfassender wäre. Das beigegebene Vorwort zeigt, daß die Verfasserin deutlich um die „Unzulänglichkeit" weiß, die ein Index für das Studium des Heideggerschen Denkens bedeutet. In der Philosophie ist ein Index eher im Verdacht, den alleinigen Aufschluß zu geben, was Heidegger z.B. über „Dichtung", „Biologie" u.a. denke. Man liest Hölderlin nicht mit einem Register. Der Philosophie ist ein Index gefährlicher, denn es bedeutet ja oft genug nur die Versuchung, „am farblosen Index das Leben haben zu wollen und den Index zu wälzen, wo es gälte, den Gedankengängen des Denkers nachzugehen" (Paul Hensel, Kleinere Schriften und Vorträge, Tübingen 1930, S. 376ff., zitiert bei O. Pöggeler, Das Hegelwerk Hermann Glockners, in: Philosophische Rundschau Jahrgang 8 [1960], S. 50). Nun ist ein brauchbarer Index ohnehin nicht nur das Werk einer sehr fleißigen und geduldigen Arbeit, die im Grunde jedermann verrichten könnte. Der positivistische Anschein, den ein solches Verzeichnis in seiner Trockenheit darbietet, trügt sehr, weil Anordnung, Auswahl und Betonung der Begriffe einer bestimmten Deutung entspringen. Zunächst fällt einem das Fehlen einer sehr wesentlichen Reihe von Stichworten auf. Wer die vorliegende Deutung nachvollzogen hat, wird bedauern, daß die „Gleichursprünglichkeit", die „Hermeneutik", das „Apriori" und andere methodologische Leitbegriffe vollkommen ausfallen. In gleicher Weise ist „Phänomen", „Phänomenologie" (vorphänomenologisch und phänomenologisch fehlen ohnehin) und Analytik absolut unzureichend, weil nicht nur entscheidende Stellen aus den späteren Schriften fehlen, sondern auch die Belege aus „Sein und Zeit" viel zu dürftig sind. Leider vermißt man auch „Durchsichtigkeit" (wohl „Sicht"), „Indifferenz", „zunächst", „zumeist", „Entweltlichung", „Evidenz", „Theorie" „Praxis", „praktisch", „Affektion", „Situation", Modifikation" u.a. Zwar kann man manche hier vorgebrachten Fehlanzeigen unter anderen Stichworten finden: „Theorie" und „Praxis" unter „Erkennen" und „Handeln", „Auslegung" steht für „Hermeneutik". Ohne Verweise sind sie aber nur sehr schwer zu finden, da sie bei Heidegger zwar vorkommen, aber doch nicht den Grad der Verwandtschaft zur philosophischen Begrifflichkeit an sich tragen, den etwa „Theorie" erweckt, und auch nicht den topologischen Horizont markieren, den z.B. „Hermeneutik der Faktizität" oder „Ontologie als Hermeneutik" (statt Auslegung) bilden kann. Demgegenüber wundert man sich, „Erlebnis", „animal rationale", „Biologie", „Datierbarkeit" u.a. zu finden. Unverzeihlich ist aber, daß man vergeblich nach „Leben" sucht, die Angaben für „Natur" sind mangelhaft. Gegenüber dem Fehlen dieser Worte ist man erstaunt, sehr viele Begriffe aus der späteren Zeit zu finden, die man nur sehr gewagt zu einem Index „zu ‚Sein und Zeit'" rechnen wird: z.B. „Geschichte des Seins" (vgl. einmal die aus „Sein und Zeit" zitierten Stellen mit dem Sinn des Wortes in den späteren Schriften), bei „Ort" geraten völlig disparate Bedeutungen ungeschieden zusammen („Ort" der Aussage und „Ort" als räumliche Bezeichnung im eigentlichen Sinne) usf. Von den vielen zitierten Stellen bei „Fundamentalfrage" kommt das Wort selbst nur einmal expresse vor, die anderen angeführten Belege leisten die in der eingeklammerten Anmerkung angedeutete Interpretation auf keinen Fall: dagegen fehlen die sachlich am nächsten liegenden Bezeichnungen „Kardinalproblem" (SZ 37) und „Grundfrage" (SZ 233), was ja nur die wörtlich Übersetzung ist. Abgesehen davon, daß bei „Freude" einige Angaben nachgetragen werden können, hätte man auch gerne Auskunft über „Hoffnung", „Heiterkeit", „Trost", „Schmerz" (Negation, Negativität – vgl. das etwas unbefriedigende Nicht[s] – sucht man vergebens, ebenso „Dialektik", „Erfahrung" u a.). Bei der heftigen Diskussion um die „Formalität" und „Neutralität" der „Existenzialien" wären entsprechende Verweise angebracht gewesen. „An-sich" verzeichnet leider nicht SZ 116, 118, 169 (vielleicht betrachtet die Verfasserin diese Stellen als Wiederholungen, s. Vorwort S. VI, aber bei solchen wichtigen Worten, die selten vorkommen, sind wohl sämtliche Angaben günstiger); „Ewigkeit" versäumt wichtige Andeutungen in Ho, Feldweg und anderswo. Fundamentalontologie müßte breiter sein (fehlt z.B. SZ 131), bei „Gegend" fehlt SZ 186, bei „Geist" vermißt man SZ 320 Anm. 1 nur ungern, ebenso HH 38, EH u.a., „Gleichmut" ist ohne „Gleichgültigkeit" fast unverständlich, außerdem sind SZ 42, 134, 352 vergessen. Um die Reichweite von „existenziell" und

Dimensionen, die labyrinthischen Gedankengänge und die große Geduld verlangende Weiträumigkeit dieser Abhandlung können bei aller Unzulänglichkeit vielleicht doch einen ersten Eindruck vermitteln von dem, was dieses Vorhaben an Zurüstung verlangt. Abschrecken sollten diese Anforderungen allerdings nicht. Unsere vorliegende Arbeit konnte ihnen aus vielen Gründen nur in einem sehr bescheidenen Maße Genüge tun. Vielleicht ist der waghalsige Mut zu diesem Unternehmen bedeutender als das Erreichte. *Was* dargelegt wird, mag bald vertieft werden, *wie* es erörtert wird, mag vielleicht noch schneller überholt werden. Wesentlicher möchte der Versuch selbst darin sein, überhaupt auf das hinhören zu lernen, was ein Denker sagt.

„existenzial" in ihrem Gebrauch feststellen zu können, sollten die Stellen aus WG und KM, angegeben werden. Hier versagt ja das Prinzip, nur diejenigen Stellen anzuführen, die ein neues Licht auf die Sache werfen. Bei „Metaphysik" fehlt leider der Hinweis auf „Sein und Zeit", „Kant und das Problem der Metaphysik" und die „Einführung in die Metaphysik"! Gerade in diesen Schriften zeigt sich aber ein sehr vielschichtiger Gebrauch. Überhaupt ist WG, EM und die eine oder andere Schrift offenbar nicht gleichmäßig zu Rate gezogen worden. Über die Auswahl der Stichworte und Leitbegriffe läßt sich natürlich streiten je nach dem Standort der Deutung. Wer will etwa entscheiden, ob es sinnvoll ist, „Mythos" (in „Sein und Zeit") und „Zwischen" (für „Sein und Zeit") aufzunehmen, wenn etwa neben den oben erwähnten Hinweisen auch „reine Ontologie", „Ebenbild Gottes", „Seinlassen", „Intentionalität" usf. nicht aufgenommen sind. Es ist auch überraschend, daß die Verfasserin offensichtlich die vielen Anspielungen auf die theologischen Hintergründe (etwa „Theologie", „Christentum", „Gott", „Glaube" usf.) für bedeutungslos hält, während etwa das für „Sein und Zeit" noch wirklich unbedeutsame „Dichtung", „Rätsel", „Grammatik", „Biologie", „Logistik", „Mathematik", „Relativitätstheorie", „Sprung", „Technik" u.a. aufgenommen sind. Obwohl ich nur die Ergebnisse von beinahe zufälligen Stichproben verzeichnet habe, die die Möglichkeiten dieses Hilfmittels befragen und zugleich überfragen, sind die Grenzen deutlich geworden. Sachlich formuliert und zusammengefaßt läßt sich sagen: dieser Index unterdrückt zu sehr die transzendentale und phänomenologische Dimension von „Sein und Zeit", so daß die Seinsfrage in ihrer *konkreten Durchführung* und in ihrem *Sinn* nicht recht zu ihrer Bedeutung durchstößt, obwohl darin gerade das Anliegen von H. Feick liegt. In diesem Sinne kann der „Index" sogar sehr verführen, weil er die Seinsfrage in einer Weise in den Vordergrund stellt, die den nicht gerade sehr kundigen Leser von „Sein und Zeit" immer wieder vor die zweiflerische und bedenkenvolle Frage stellen wird, ob denn in diesem fragmentarischen Werk nun schon der ganze Heidegger vorweggenommen sei – was in *seiner* Weise freilich auch gesagt werden kann. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, weil die Verfasserin (nachträglich?) die ihr wesentlich scheinenden Begriffe – meist sind es die, die im unmittelbaren Bereich von „Sein" spielen und auch schon dem Wort nach über „Sein und Zeit" hinausreichen – nicht immer einleuchtend sehr verschieden im Druck hervorheben ließ. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß hier vom Schriftbild her einer bestimmten Überinterpretation nachgeholfen werden soll. Außer der Tatsache, daß diese Akzentverlagerung nicht dem effektiven Raum und der Bedeutung innerhalb des existenzialontologischen Grundentwurfs entspricht (vgl. z.B. „Angst", „Aussage" mit „Bewegung", „Bezug", „Dichtung" u.a.), wird das Auffinden dieser Titel sehr erschwert, da sie zu wenig abgesetzt erscheinen und sonst in keiner Weise hervorgehoben werden. Unsere vorliegende Arbeit möchte gerade zeigen, daß es aus vielen Gründen angemessen ist, „Sein und Zeit" zu verkürzen – am allerwenigsten hilft es dem Verständnis der Seinsfrage. Ein „Index" selbst muß also jeweils den Weg der Forschung und Interpretation mitmachen und die je neu auftretenden Gesichtspunkte, die das Werk selbst anbietet, erschließen, abgrenzen und in den Kontext bringen. So bleibt es zwar wahr, daß jeder Index und jede Kritik einem eigenen Standort der Deutung entspringen. Aber sie sind beide auch nur dann voll brauchbar, wenn sie die in einem Werk liegenden Spannungen und Aporien nicht auf irgendeine Weise schließen, sondern sich selbst für ein Gespräch und eine Auseinandersetzung offen und bereit halten. Die Anlage eines solchen Hilfsmittels wird dadurch erst in ihrer fast unüberwindbaren Schwierigkeit sichtbar. Am Ende kann ein Index nur für den eine Hilfe sein, der Heidegger gründlich studiert und verstanden hat. Eine zweite Auflage sollte entsprechend verbessert werden.

Das Wort „Versuch“ im Untertitel möchte also ernst genommen werden. Dennoch besteht kein Anlaß, auf das Gesagte und auf das Entschiedene zu verzichten. Nur es allein zählt. Die vielen Verweigerungen, Überkreuzungen und Verweise möchten, ob geschickt oder ungeschickt, selbst noch ein Zeichen sein für jene Offenheit, die notwendig ist für ein Ausdauern in diesen Regionen. Manches mag bei Heidegger und erst recht in dieser Untersuchung als „Widerspruch“ erscheinen. Nun kann man durch den Hinweis auf Widersprüche eine Widerlegung bestreiten. Sie beweisen, daß der Kandidat mit der Aufgabe nicht fertiggeworden ist. In der Philosophie und auch in den anderen geisteswissenschaftlichen Fächern steht die Sache vielleicht ein bißchen anders. Widersprüche können auch Zeugen sein für die übermächtige Gewalt von Fragen und die buchstäblich aus der Bahn – des Denkens nämlich – werfende Mächtigkeit von Aporien, deren vielfältig verstrickendem und herausforderndem Anspruch gegenüber man nur Ohren und Augen verschließen muß, um sich diese „Widersprüche“ nicht vorwerfen und nachsagen zu lassen.

Aber wer ist ein ehrlicher Sucher? Auf diesen Unentwegten wartet ein Reichtum, dessen Schätze weder Gaukelbilder der Phantasie und des ungezügelt-entwurzelten Verstandes noch museale Vergänglichkeiten eines antiquierten Geistes darstellen. Sie bilden vielmehr die unscheinbaren Steine für einen Bau, den der wahrhaft seinem Wesen entsprechende Mensch stets wieder errichten muß, damit sein Aufenthalt auf dieser Erde immer wieder in das rechte Licht rücke, das uns zwar immer schon bescheint, das wir aber doch selten und dann nur mit Mühe erblicken.

ERGÄNZENDE EXKURSE ZUR VORBEREITUNG VON „SEIN UND ZEIT“

Die folgenden drei Exkurse bringen einen Teil von Überlegungen, die in den umfangreichen Versuch dieser Untersuchung gehören, die Fundamentalontologie Martin Heideggers von ihrem geschichtlichen und sachlichen Kontext her zu erhellen. Die Form der Exkurse wurde nicht nur des größeren Umfanges wegen gewählt, sondern auch deswegen, weil die Ausführungen nur erste Vorarbeiten sein können für tiefer erschließende Deutungen, die selbst wiederum z.T. erst möglich werden, wenn eventuell reichere Quellen und Berichte über die frühe Zeit Heideggers zur Verfügung stehen. Schließlich schien mir die etwas umständliche Form des Exkurses auch deshalb günstig zu sein, weil ich glaube, daß sie in einer überhöhten Weise auf die Bedeutsamkeit mancher Fragen verweisen kann, die in einer Anmerkung nicht ihren gebührenden Ort hätten finden können. Sie wären verlorengegangen oder hätten den Gang der Untersuchung selbst zu sehr gehemmt, der ohnehin schon sehr überladen wirkt. Mit dem Charakter dieser Exkurse hängt es dann auch zusammen, daß sie vielfach einen größeren Teil der Abhandlung bereits voraussetzen oder selbst nur verständlich sind auf dem konkreten Hintergrund der Hauptuntersuchung. Damit ist auch gegeben, daß die einzelnen Exkurse (besonders II und III) nicht thematisch alles umfassen, was im Gesamtentwurf selbst über die jeweilige Problematik gesagt wird und zu sagen ist. Die Vorläufigkeit dieser Ausführungen darf nicht hinwegtäuschen über ihre innere Bedeutung: in ihnen kommen klassische Metaphysik, kritische Transzendentalphilosophie, transzendentale Phänomenologie und christliche Theologie bzw. „Anthropologie“ zu Gehör als die wesentlichen Quellen, aus denen Heidegger geschöpft hat. Es sind Quellen, die auch gegenüber Heidegger ihren Vorzug bestätigen, daß sie immer mehr, immer wieder Neues, Anderes und Reicheres gewähren, als die späteren Derivate vermuten lassen – wenn nur einer kommt, der Auge, Ohr und Empfänglichkeit genug mitbringt für ihre verborgene Ursprünglichkeit.

EXKURS I*

METAPHYSIK, TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE IN DEN ERSTEN SCHRIFTEN MARTIN HEIDEGGERS (1912-1916)

Die ersten Arbeiten Heideggers sind in der Literatur fast überhaupt nicht erwähnt. Bisherige Anführungen beschränken sich m.W. auf relativ wenige allgemeine Bemerkungen[1]. Im folgenden kann nur ein kleiner Teil des zur Verfügung stehenden Materials vorgelegt werden. Die Auswahl der bewußt reich angeführten Texte ist geleitet von einem Vorblick auf die Problematik von „Sein und Zeit". Auf größere Interpretationen muß ich hier verzichten. Die Übersicht kann zugleich den Blick weiten für den langen Weg, den Martin Heidegger zurückgelegt hat, als er unter Verhältnissen und Bedingungen die Bahn des Denkens einschlug, die wir heute bereits schon nicht mehr kennen. Vielleicht ist es aber für das Gesamtverständnis Heideggers notwendig, zu wissen, von welcher Situation aus die intensive Beschäftigung mit den Aufgaben von „Sein und Zeit" ihren Ausgang nahm.

Probleme und Aufgaben zwischen kritischer Transzendentalphilosophie und ontologischer Grundeinstellung

Der junge Heidegger schließt sich nicht der damals herrschenden erkenntnistheoretischen Richtung an, „die sich weitab vom Weg verirrte"[2]; trotzdem glaubt er an deren eigene Bestimmung. „Die aristotelisch-scholastische Philosophie, die von jeher realistisch dachte, wird diese neue erkenntnistheoretische Bewegung [gemeint ist Külpe] nicht aus den Augen verlieren; positiv fördernde Arbeit muß ihr angelegen sein"[3]. Aber wenn Heidegger auch gegen die „empiristische Meinung Kants von der anschaulichen Natur aller Denkobjekte"[4] Stellung bezieht – „das Erkennen entfernt sich immer weiter von seinem eigentlichen Gegenstand"[5] – und dem „verstiegenen Idealismus Hegels" den Kampf ansagt, der „sich immer weiter von der Realität und dem Verständnis ihrer Setzung und Bestimmung"[6] entfernte, weiß er doch auch, daß das Reale nicht naiv in einem unmittelbaren Wurf in seinem Wesen zu erkennen ist. „Das energische Sichlosringen

---

* Überarbeitet veröffentlicht in Philosophisches Jahrbuch 71, Halbband 2 (1964), S. 331-357

1 Vgl. O. Pöggeler, Sein als Ereignis, S. 601f., 603, 627, der auch hier in seinem gedrängten Aufsatz doch einige Hinweise gibt. Vgl. noch die im Literatur-Verzeichnis angezeigte Arbeit von B. Delfgaauw (Tijdschrift voor Philosophie 1954) und die am Ende dieses Exkurses zu nennenden Hinweise von W. Szilasi und K. Rahner

2 Die im Literaturverzeichnis genau angegebenen ersten Schriften Martin Heideggers werden in diesem Exkurs nur mit abgekürzten Titeln angegeben, die leicht zu verstehen sind: Realitätsproblem, Forschungen über Logik, Sentroul-Rezension, Lehre vom Urteil (im Psychologismus), Duns Scotus (= Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus) usw. – Das obige Zitat: Realitätsproblem, S. 363

3 Ebd.

4 Ebd., S. 360.

5 Ebd.

6 Ebd., S. 354.

von der drückenden Bleilast einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit ist eben notwendige Vorbedingung für das tiefere Bewußtwerden einer Lösung heischenden Aufgabe“[7]. In Auseinandersetzung mit Kants Kritik und mit der induktiven Metaphysik Külpes wird ihm offenbar, daß „eine richtige Fixierung des *Verhältnisses von Erfahrung und Denken* von fundamentaler Bedeutung ist“[8]. In einem kritischen[9], aber offenbar sich vertiefenden Kant-Studium wendet sich Heidegger dem transzendentalen Gedanken zu. Die Sentroul-Kritik offenbart dann, daß Heidegger eine anspruchsvollere Ebene gewonnen hat[10]. Während Sentroul noch zu sehr die „subjektivistisch-psychologistische, an Schopenhauer erinnernde Ausdeutung Kants“ betont, verweist der junge Heidegger nicht nur auf die „Marburger“[11], sondern verlangt von den Vertretern der Metaphysik eine „berechtigte und wertvolle freiere Ausdeutung“ Kants[12], die mehr dem Sinn der kantischen Probleme entsprechen und nachgehen soll. Heidegger fordert auch sonst Sentroul sehr grundsätzlich heraus: Was heißt „objektives Gegenglied“? Worauf beruht die „Objektivität“? Die „ontologische Wahrheit“ (Identitätsbeziehung zwischen dem Ding, welches ist und dem, was es ist) löst das Problem der Wahrheitsangleichung nicht, sondern stellt es nur verschärft ein zweites Mal. Ist die Auffassung des Urteils als einer Identitätsbeziehung überhaupt haltbar? Er fragt, ob nicht die Kopula erst „durch den prädikativen Gehalt ihre Bedeutungsdifferenzierung“[13] erhalte, „so daß sich gerade mit dem Urteilen die mannigfaltige Fülle kategorialer Bestimmtheit aufs engste verschlingt“[14]. Der Grundcharakter des kopulativen „Seins“ steckt im *Gelten,* nicht darin, daß die Kopula „als Zeichen objektiver Identität“, als „Relation“ zu *der* absoluten Urteilsbeziehung emporgesteigert wird.

Sentroul befriedigt nicht durchgehend. Aber er sucht auch keine billigen Widerlegungen[15]; es imponiert, „daß S. *nicht* scheu und mit allzu häufiger Berufung auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ die Probleme *umgeht,* sondern ihnen geradenwegs ins Gesicht sieht“[16]. Wenn Heidegger meint, daß diese Haltung dem Buch „bleibende wissenschaftliche Beachtung sichern“[17] müsse, dann vor allem deshalb, weil er sich davon eine neue Epoche der aristotelisch-scholastischen Philosophie verspricht. „An gründlich wissenschaftlichen, ernst zu nehmenden Studien über Kant haben wir auf katholischer Seite keinen Überfluß“[18]. Wenn wir noch auf die gleichzeitigen Bemühungen von P. Rousselot und J. Maréchal schauen, bedeutet dieser Geist, der von Heidegger dankbar begrüßt wird, sicher „einen bemerkenswerten Fortschritt“[19].

---

7 Ebd., S. 353.
8 Ebd., S. 360.
9 Vgl. die Rezension über Kants Briefe in Auswahl, Sp. 74, und über die Kant-Laienbrevier-Ausgabe von Dr. Groß, Sp. 377.
10 Vgl. besonders Sentroul-Rezension, Sp. 330-331.
11 „Man mag die ‚Ursprungslogik‘ der ‚Marburger‘ ablehnen, für die Anbahnung eines richtigen Kantverständnisses haben sie Bleibendes geleistet“ (Sp. 331, vgl. Cohen, Stadler, Natorp, Windelband u. Rickert).
12 Vgl. ebd., S. 330/331.
13 Ebd., Sp. 332.
14 Ebd.
15 Ebd., Sp. 330.
16 Ebd., Sp. 331/332.
17 Ebd., Sp. 332.
18 Ebd.
19 Ebd.

Bei der Lösung der anfallenden Fragen bleibt die Erkenntnistheorie von vornherein „widersinnig“[20], und die Werttheorie bleibt im Psychologismus stecken[21], über den auch Brentano nicht hinauskommt, obwohl er sich gegen die relativistischen Konsequenzen verwahrt[22]. Einen Weg in Richtung der Lösung sieht Heidegger wesentlich gefördert durch eine schärfere Trennung des Logischen, Erkenntnistheoretischen und Metaphysischen. Das Wesen des Urteils kann für den Logiker nicht in einem psychischen Anerkennungsakt liegen. „Die Logik bewegt sich nur in der Sphäre des *Sinnes*“[23]. Das Reich des Geltenden muß jetzt seinem ganzen Umfang nach „prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden – eine Forderung, die im ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie noch nie in vollbewußter und folgerichtiger Weise Genüge fand“[24]. Im Anschluß an Lask verweist er auf die Hypostasierung Platos, in diesem Zusammenhang entdeckt er zum ersten Mal die Bedeutung Husserls, dessen „tiefbohrenden und äußerst glücklich formulierten Untersuchungen [er] ... eine weittragende Bedeutung zumessen möchte“[25]. Doch überwiegt vorerst noch stark der Einfluß von Emil Lask. Lask hatte den Neukantianismus über Rickert hinaus entwickelt. „Sinn“ ist als „verklammertes Ineinander von Form und Material“ eine formal-*objektive* Beziehung – obwohl sie der reflexiven Region der Subjektivität das „Sein“ verdankt, das aber der Willkür des Denkens entzogen bleibt[26]. Auch wenn Lask wieder den Sinnbegriff auf den Subjektsakt beschränkt, so hat er tatsächlich einen entscheidenden Schritt getan: die nur-kritische Frontlinie wird durchbrochen und der reinen transzendentalen Kritik ein ontologischer Grund gegeben, der freilich noch unbestimmt bleibt. Die Sphäre des logischen Sinnes und des synthetischen Satzes muß sich nach Lask auf „sinnvolles Sein an sich“ beziehen.

Heidegger weiß um die tiefliegenden Schwierigkeiten dieser Fragen, die in ihrer innigen Verknüpfung immer wieder andere Fragen auslösen[27]. Zweckmäßigerweise stellt man also zuerst die Frage: „Was ist Logik?“ Aber „schon hier stehen wir vor einem Problem, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt“[28]. Das Wissen um die fundamentale Bedeutung dieser Probleme läßt den jungen Studenten bei den Grundbegriffen einsetzen. In der Aufmerksamkeit auf die weitverzweigten Fragen der Logik versucht er, auch die Logistik in ihrem Rang in die Betrachtungen einzubeziehen, ohne die grundsätzlichen Grenzen einer solchen „Philosophie“ zu verkennen[29]. Der ehemalige Mathematik-Student[30] schreibt: „Die Schranke sehe ich in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe (vor allem der *Funktions*begriffe), wodurch die Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen des Urteils verdeckt werden. Der tiefere Sinn der Prinzipien bleibt im Dunkeln, das Urteilskalkül z.B. ist ein Rechnen mit Urteilen, die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht. Die Mathematik und

20 Ebd., Sp. 330.
21 Vgl. Bubnoff-Rezension, Sp. 179.
22 Vgl. Brentano-Rezension, Sp. 234.
23 Ebd., Sp. 233.
24 Forschungen über Logik, Sp. 469/70.
25 Ebd., Sp. 468.
26 Vgl. ebd., Sp. 470f .
27 Vgl. ebd., Sp. 466f .
28 Vgl. ebd., Sp. 467.
29 Vgl. ebd., Sp. 570.
30 Vgl. das Vorwort zur veröffentlichten Diss. phil.

len, die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht. Die Mathematik und die mathematische Behandlung logischer Probleme gelangen an Grenzen, wo ihre Begriffe und Methoden versagen, das ist genau dort, wo die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen“[31]. Doch – bei aller Schärfe der Kritik „muß doch das Verstehensuchen erste Pflicht bleiben“[32]. Vorsichtig meint Heidegger, daß es vielleicht „nie aufhellbare Probleme“[33] gibt. Es bleiben einige besondere Aufgaben: „Die Impersonalien und Existenzialsätze waren von jeher das Kreuz der wissenschaftlichen Logik. Sie haben aber auch am meisten dazu gedrängt, sich gründlich auf den Unterschied von *grammatischem* Satz und *logischem* Urteil zu besinnen“[34]. Husserl bringt die Probleme der Evidenz wieder in das richtige Licht. „Wollen wir die Konsequenzen des Anthropologismus umgehen, dann darf die Evidenz nicht rein psychologisch bestimmt werden“[35]. Zur Evidenz kommen wir nur durch andere Evidenzen – das Problem der Intuition bleibt dunkel. „Es ist unleugbar, ‚daß wir Evidenz lediglich innerhalb dieses Zirkels finden‘ (Schmidkunz)“[36]. Eine Rechtfertigung, die nur im Unendlichen vollziehbar wäre, ist fragwürdig: „die Berufung auf die Unendlichkeit ist so lange eine vergebliche, als der unendliche Kreisprozeß unvollziehbar bleibt“[37]. Heidegger warnt davor, den Syllogismus geringzuschätzen. Gleichzeitig aber heißt es: „Dann und *nur* dann entgeht man dem Zirkel im Syllogismus, wenn der Obersatz nicht als universales Umfangsurteil betrachtet wird“[38]. Auch die Induktion ist noch rätselhaft. Dafür öffnen sich neue Möglichkeiten: „In manchen Fällen ist jedoch der Ertrag descriptiv-psychologischer Untersuchungen der Sprache nicht zu unterschätzen. Ich denke vor allem an das Problem der *Frage,* das weder rein logisch noch rein psychologisch zu lösen ist“[39].

Wem würden nicht aus weiter Ferne die Nähe zu den Fragen von „Sein und Zeit“ in die Erinnerung kommen? Heidegger weiß um die Not, sie auszutragen. „Die hier vorgezeichnete Arbeit gilt es erst zu leisten, und sie wird nicht so bald erledigt sein wie die Überwindung des Psychologismus“[40]. Aber noch ist auch die Zeit der „pragmatistischen Plattheiten“[41] und in vielem herrscht noch „die zweifelhafte Dimension der Psychologie“[42]. Geyser stellt sich zwar den Problemen[43], trägt sie aber nicht aus[44] und verfehlt die Tiefe der Fragen[45]. Auch Heidegger vertritt Thesen, gegen die er in „Sein und Zeit“ mit der ganzen Schärfe einer Selbstüberwindung anlaufen wird, z.B. meint er, das Sein der Gegenstände besage für die Gegenstände soviel wie „Vorfindbarsein“[46].

---

31 Forschungen über Logik, Sp. 570.
32 Ebd., Sp. 571.
33 Ebd., Sp. 517.
34 Ebd., Sp. 521. – Die spätere Phänomenologen-Schule beschäftigte sich übrigens unter Husserl öfters mit den impersonalen Sätzen.
35 Ebd., Sp. 567.
36 Ebd., Sp. 568.
37 Ebd.
38 Ebd., Sp. 567.
39 Ebd., Sp. 521, vgl. Anm. 3: „Die ‚Frage‘ ist umfassend nicht behandelt“.
40 Ebd., Sp. 579 .
41 Ebd.
42 Ebd.
43 Ebd., Sp. 522.
44 Ebd. (vgl. die Frage nach dem überindividuellen Ich in Exkurs II).
45 Ebd., Sp. 569.
46 Ebd., Sp. 568.

Der Psychologismus und die Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil

Aber diese philosophischen Grundfragen verlangen eine konkrete Klärung. Die bei dem katholischen Lehrstuhlinhaber A. Schneider (später Straßburg) eingereichte Dissertation beschäftigt sich konsequent mit dem zentralen Stück: „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus"; daß die Arbeit streng sachliche Ziele hat und „im Dienst des letzten Ganzen unternommen wurde"[47], zeigt der gewählte Untertitel: „Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik".

„Grundsätzlich ist aber zu bemerken, daß das Wirkliche ... als solches nicht *be*wiesen, sondern allenfalls nur *auf*gewiesen werden kann"[48]. Heidegger ringt mit der bis dahin noch unbestimmten „Daseinsweise und Struktur"[49] jenes in den verschiedenen Urteilsbestätigungen aufgezeigten Identischen: es ist kein Psychisches, kein Physisches, aber auch kein Metaphysisches – „nicht etwa, weil es ein Metaphysisches nicht gibt, oder wir dessen Vorhandensein [!] nicht erkennen könnten auf dem *Wege der Schlußfolgerung;* wohl aber, weil das Metaphysische *nie* mit *der* Unmittelbarkeit erkannt wird, die uns beim Innewerden des fraglichen Etwas zu Gebote steht. Und damit wäre die letzte mögliche Art einer Existenz ausgeschlossen"[50]. So tritt im Anschluß an Hermann Lotze[51] das Gelten hervor: „neben einem ‚das ist' gibt es ein *‚das gil*'" als eine weitere „Daseinsform"[52] und „Wirklichkeitsform"[53] „neben" den möglichen Existenzarten des Physischen, Psychischen und Metaphysischen. Das im Satz Mitgeteilte (der „Sinn") ist als der *Sinn* des Satzes der identische Faktor. Aber ist der Sinn ein Einfaches oder ein Zusammengesetztes? Vielleicht ein letztes Unreduzierbares? Jedenfalls ist sicher, „daß von Sinn immer nur geredet werden kann, wo ein Überlegen, Abwägen, Konstruieren, Bestimmen vorliegt"[54].

Heidegger geht davon aus, daß der Bann des Psychologismus durch die transzendental-logische Interpretation der Marburger und durch „Husserls prinzipielle und äußerst glücklich formulierte Untersuchungen"[55] grundsätzlich gebrochen ist. Weil damit aber die speziellen Probleme der Logik noch nicht von der psychologistischen Denkweise befreit sind, werden strenge Einzeluntersuchungen notwendig. Da das Urteil aber die Zelle und das Urelement der Logik darstellt, von wo aus sich der eigentliche Aufbau der Logik vollzieht, tritt hier der Unterschied der logischen und psychischen Sphäre beispielhaft hervor. Neben der allgemeinen Urteilsdefinition zieht Heidegger solche Phänomene heran, die der Urteilslehre am meisten Schwierigkeiten bereiten und einen Prüfstein abgeben für jede Theorie. Besonders das negative, das impersonale, das hypothetische und das Existenzialurteil übernehmen solche Funktionen.

---

47 Lehre vom Urteil, S. 108 (Schluß der Abhandlung).
48 Ebd., S. 90.
49 Ebd., S. 93.
50 Ebd., S. 94.
51 Heidegger liest über H. Lotze, der „durch das Problem der Wirklichkeitsweise der Platonischen Idee auf die Erörterung des Geltens geführt" (Lehre vom Urteil, S. 94 Anm.) wurde, im SS 1918 und im WS 1918/1919 unter dem Titel: „Lotze und die Entwicklung der modernen Logik" (zweistündig). Über Lotze vgl. noch Ho 94.
52 Lehre vom Urteil, S. 94.
53 Ebd.
54 Ebd., S. 96. Über den Sinn vgl. besonders V. Abschnitt, § 2, S. 95ff.
55 Ebd., S. 2.

In einer Analyse und Kritik der Positionen von W. Wundt, H. Maier, Franz Brentano, Anton Marty und Th. Lipps stellt Heidegger die „totale Heterogenität des Psychischen und Logischen“[56] dar, betont bei kritischer Haltung gegenüber den verwendeten Grundbegriffen[57] die Bedeutung des Logischen, „solange man noch – *in der Philosophie* – ein von Stimmungen und Werturteilen freies Forschen für möglich hält und anstrebt“[58]. Das Wesen des Psychologismus besteht ja gerade darin, daß er die „logische Wirklichkeit“ nicht bloß nur mißdeutet, sondern überhaupt nicht kennt[59]. Wenn aber jedem Urteilen ein Sinn immanent mitgegeben ist, dann wird die Frage nach diesem Sinn, der das Logische „verkörpert“[60], in folgender Weise aufgeworfen werden müssen: Was ist das strukturhaft Gliedernde dieses Sinnes, wodurch der Sinn erst eigentlich das Urteil der Logik darstellt? Gesucht sind die konstitutiven Momente des Sinnes und deren notwendige Beziehung[61] untereinander. Was ist „der Sinn des Sinnes“[62]? Innerhalb des Sinnes gibt es eine Art von „Bemächtigung“[63], indem nämlich im Urteil eine Relation das Gelten eines Bedeutungsgehaltes von einem anderen bezeichnet und einsichtig macht[64]. Schwerwiegende Probleme bleiben noch offen. „Wie normiert *geltender* Sinn *psychische* Denkhandlungen?“[65]. Bei den weiteren Forschungen wird sich Heidegger um jene „interessanten und tiefdringenden Untersuchungen“ kümmern, „die auf dem Boden der Transzendentalphilosophie entstanden sind, weil diesen gegenüber, wie kaum einer anderen geschichtlich aufgetretenen Erkenntnistheorie die letzten Fragen der Philosophie mit ihrer ganzen Schwere zur Entscheidung stehen“[66].

Damit ist für Heidegger zunächst einmal die Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil erledigt[67]. „Dieses Sein bedeutet nicht reales Existieren oder sonst welche Relation, sondern das Gelten ... Die Kopula ... repräsentiert etwas eminent Logisches“[68]. Den Abschluß bildet ein Versuch, die einfachen und „primitiven“ Urteile zu deuten: „Die Sonne!“. „Feuer!“, „der Rigi“ usf. bis zum negativen Urteil. Besondere Aufmerksamkeit verdient Heideggers Interpretation der impersonalen Urteile. Diese „subjektlosen Sätze“ („es blitzt“) haben ihr eigenes Problem: „Was bedeutet nun das ‚es‘?“[69]. Ein solches Urteil drückt keine Benennung aus. „Das Urteil sagt vielmehr, daß etwas *geschieht;* auf dem *Stattfinden,* dem *plötzlichen Hereinbrechen* ruht der Gedanke“[70]. Das impersonale Urteil ist kein Existenzialurteil; *„das Existieren ist ein zeitlich determiniertes,* oft nur auf einen Augenblick beschränktes (es blitzt) oder ein auf längere Dauer ausgedehntes

---

56 Ebd., S. 20.
57 Vgl. z.B. „ideal“ bei H. Maier, in: Lehre vom Urteil, S. 45.
58 Ebd., S. 53. – Ebd., S. 90, wird eine Deutung der Wirklichkeit gegeben: „alles was Gegenstand wird und in der Möglichkeit zur Gegenständlichkeit steht, also auch das ‚Unwirkliche‘.“
59 Ebd., S. 87.
60 Ebd., S. 96.
61 Ebd., S. 97.
62 Ebd., S. 95.
63 Ebd., S. 98f.
64 Ebd., S. 99.
65 Ebd.
66 Ebd., S. 100.
67 Ebd., S. 101.
68 Ebd., S. 101/102.
69 Ebd., S. 102/103.
70 Ebd., S. 107.

(es regnet)“[71]. Es ist in den impersonalen Urteilen oft „ein momentanes Existieren“[72] gemeint.

Heideggers methodisch-hermeneutische Grundprinzipien für seine Untersuchungen zur mittelalterlichen Philosophie

Heideggers Grundgedanken finden eine konsequente Weitergestaltung in seiner bei Rickert unternommenen Habilitationsschrift. Im Rahmen dieses Exkurses können nur einige wesentliche Punkte dieser Arbeit herausgegriffen werden.

Bereits der Charakter der Arbeit fällt auf. In der in den Kant-Studien erscheinenden Selbstanzeige[73] meint Heidegger, er habe sich das Thema „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ gewählt, „um an einem der gedanklich vollendetsten und reichsten Typen mittelalterlich-scholastischen Denkens dieses selbst hinsichtlich des Kategorienproblems und der Logik überhaupt einem tieferen Verständnis näherzubringen und der landläufigen Bewertung der mittelalterlichen Scholastik und ihrer Logik zu begegnen“. Heidegger verkennt weder die zeitgenössischen Leistungen zur Erforschung des Mittelalters (besonders Grabmann, v. Hertling, Ehrle usf.) noch die daraus resultierenden Aufgaben für die sachlich-systematische philosophische Forschung. „Aber mit der bloßen Ansammlung, Registrierung und inhaltlichen Wiedergabe sind noch nicht alle Vorbedingungen für eine Auswertung des mittelalterlichen philosophischen Gedankengutes erfüllt“[74]. *„Nur* Geschichte ist nun einmal die Geschichte der Philosophie nicht und kann es nicht sein, wenn anders sie in das wissenschaftliche Arbeitsgebiet der Philosophie hineingehören soll“[75]. Die Philosophie ist selbst ein „Lebenswert“, aus der Tiefe und Lebensfülle einer lebendigen Persönlichkeit Gehalt und Wertanspruch schöpfend, so daß es von hier aus auch klar wird, daß sich „bei der Konstanz der Menschennatur“ die philosophischen Probleme in der Geschichte wiederholen, die vor allem „eine immer fruchtbarere *Auswicklung und Ausschöpfung* eines begrenzten Problembezirkes“ mit sich bringt, so daß diese in immer neu einsetzenden Bemühungen „sich durchhaltende Identität des philosophischen Geistes“[76] eine entsprechende Auffassung der Geschichte der Philosophie verlangt: so unentbehrlich kultur- und zeitgeschichtliche Umstände sind, „so kann doch im rein philosophischen Interesse, das sich als solches eben nur um die Probleme *an sich* bewegt, von diesen Momenten abgesehen werden. Die *Zeit,* als *historische* Kategorie hier verstanden, *wird gleichsam ausgeschaltet.* Die verschiedenen verwandten Problemlösungen treten, zentripetal auf das Problem an sich gerichtet, zusammen“[77]. Nur in dieser systematischen Projektion hat die Geschichte der Philosophie ihren Wesensbezug zur Philosophie. „Wo die Geschichte aufhört, bloße Vergangenheit zu sein, treibt sie den wirksamsten Stachel in die Geister“, zitiert Hei-

---

71 Ebd., S. 108.
72 Ebd.
73 Vgl. die Angaben im Literaturverzeichnis der Werke Heideggers. Dort sind auch die meist falsch angegebenen Daten über den Zeitpunkt der Dissertation, Habilitation, Probevorlesung usf. angegeben.
74 Duns Scotus, S. 2.
75 Ebd., S. 3.
76 Ebd., S. 4.
77 Ebd., S. 5.

degger zustimmend A. Trendelenburg[78]. Wenn die Deutung der mittelalterlichen Scholastik auf einer solchen Basis aufruht, so bedarf es aber auch der Einsicht in die Vertiefung und in den neuen Ansatz der Fragestellungen, die die gegenwärtige Philosophie von der früheren trennt. Die eindruckgebietende Tiefe und Schärfe der Fragestellungen innerhalb der neueren Philosophie gründet in einem ausgeprägten Methodenbewußtsein, in einem reflexiven Wissen um die Problembemächtigung, während der mittelalterliche Denktypus mehr durch „absolute Hingabe und temperamentvolle Versenkung in den überlieferten Erkenntnisstoff"[79] ausgezeichnet ist. Wenn auch durch dieses mutige Sichausliefern das Subjekt in *einer* Richtung festgebannt wird, so bedeutet diese Vorherrschaft des Sachwertes vor dem Ich (= Subjekt)-Wert zwar eine letztlich transzendente Gebundenheit[80], die aber keine Unfreiheit und Magdstellung besagt, sondern höchstens eine einseitige Blickrichtung des Geisteslebens. „Der Strom des Eigenlebens in seinen mannigfachen Verschlingungen, Umbiegungen und Rückwendungen in seiner vielgestaltigen und weitverzweigten Bedingtheit liegt für den mittelalterlichen Menschen zum guten Teil verschüttet, er ist nicht als solcher erkannt. Das alles entscheidet nun allerdings nicht darüber, ob am Ende in einer Philosophie nicht doch der Transzendenzgedanke allbeherrschend werden muß. Aber das kann nur geschehen, wenn der Herrschaftsbereich der Transzendenz in seinen Grenzen festgelegt und in das Eigenleben allseitig aufgenommen ist"[81]. Das ausgeprägte Methodenbewußtsein allein könnte ja auch „als das ständige Überlegen und Besprechen des zu gehenden Weges an Stelle frischen Vorwärtsschreitens" Schwäche und Unproduktivität bedeuten. Nur über reine Möglichkeiten nachsinnen, ohne je zünftig das sachliche Thema anzupacken, wäre leere Methodenvergötzung[82]. Wenn man den Begriff der Methode weit genug nimmt als „die Kenntnis des Zusammenhangs zwischen ihnen [den Prinzipien] und dem, wofür sie Prinzipien sind", also nicht nur das Daß und Was, sondern auch das Wie des prinzipiellen Zusammenhanges darunter versteht, „Methode als Form der inhaltlichen Einheit der Erkenntnissphäre"[83], dann gewinnt nicht bloß der Methodenbegriff eine Vertiefung, sondern dann kann man mit Recht auch der scholastischen Metaphysik als einer Prinzipien-Wissenschaft eine echte Methode zusprechen.

Die Deutung selbst darf nicht in empirisch-genetische Erklärungen abfallen, vielmehr muß es ihr Anliegen sein, daß sie „den gegenständlichen Bedeutungsgehalt festzuhalten versucht und das, was sie im „Meinen" vorfindet, nicht wegdeutet. Sie versucht ein Eingestelltbleiben auf den descriptiven Gehalt"[84]. Auch wenn die Scholastik mit metaphysischen Realitäten arbeitet, so daß diese metaphysischen „Einschlüsse" eine phänomenologische Reduktion unmöglich machen, so liegen im scholastischen Denktypus doch „Momente phänomenologischer Betrachtung verborgen, vielleicht gerade bei ihm am stärksten"[85].

---

78 Ebd.
79 Ebd., S. 7.
80 Der mittelalterliche Mensch „sieht sich immer in die metaphysische Spannung eingestellt, die Transzendenz hält ihn von einer rein menschlichen Attitüde gegenüber der Gesamtwirklichkeit ab" (ebd., S. 8).
81 Ebd., S. 8/9.
82 Ebd., S. 9.
83 Ebd., S. 9/10.
84 Ebd., S. 10.
85 Ebd., S. 11.

Duns Scotus, den Dilthey den „scharfsinnigsten aller Scholastiker“ nennt, wird nicht zuletzt deshalb gewählt, weil er in seiner größeren und feineren Nähe zum realen Leben (vgl. haecceitas), in seiner thematischen Mannigfaltigkeit und in seinem spannungserfüllten Reichtum moderne Züge trägt[86].

Durchblick auf die wesentlichen Themen der Habilitationsschrift

Aus diesem „ersten Versuch einer prinzipiell neuen Bearbeitungsart der mittelalterlichen Scholastik, d.h. bei ihrer Ausdeutung und Wertung mit Hilfe des philosophischen Problemgehaltes als solchen“[87] seien im folgenden einige Leitpunkte herausgegriffen, die auch über die Habilitationsschrift hinaus wesentliche Aufgaben für den jungen Heidegger darstellten.

Ein erstes Ziel ist die kategoriale Charakteristik der Wirklichkeitsbereiche in ihren Gemeinsamkeiten und besonders in ihren Verschiedenheiten. Hier interpretiert Heidegger die simplex apprehensio in eins mit dem phänomenologischen Aufweisen, „Gegenstand überhaupt“ ist das ens, und das ens als maxime scibile ist die Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt. Besonders reich ist die Deutung des „unum“, wobei Heidegger eigens auf die Gemeinsamkeit und Differenz von sachlicher Bestimmung und Bedeutungsmodus achtet[88]. Die Privation, das Nichts, das „verum“ („Betreffbarkeit“ durch Form), Bestimmtheit („Betroffenheit“ durch Form) sind die wesentlichen Themen.

Jeder Gegenstand ist selbst eine Beziehungsmöglichkeit zur Erkenntnis, die sich im Urteil vollendet. Die Kopula wird objektiv-logisch gedeutet. Der fragliche Gehalt erhält durch das Urteil, das als Erkenntnis an den Gegenstand gebunden ist, eine Formung, der leistende Urteilsakt vermittelt zwischen dem geltenden Sinn und dem diesen als Erkenntnis aufnehmenden und anerkennenden Subjekt. Die Schwierigkeit der Abbildtheorie wird dargetan[89].

Heidegger drängt auf den Gebrauch des Immanenz-Gedankens. Alles muß in die Welt des Sinnes eingehen. Die Immanenz fundiert die absolute Geltung der Wahrheit und gründet unumstößlich die echte Objektivität. „Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes“[90]. Die herkömmlichen Kategorien sind auf die reale Wirklichkeit beschränkt. „Die Logik selbst bedarf also eigener Kategorien. Es muß eine Logik der Logik geben“[91].

Es gibt eine rätselhafte Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit von logischem Gehalt und sprachlicher Gestalt. Dennoch bringt nur die radikale Unterscheidung von Sprache und Logik weiter voran[92]. Der Zeichencharakter der Sprache muß herausgestellt werden[93]. Der Ausdruck ist ein „bedeutsame Zeichen“, das von den Realitäten losgelöst werden muß. Schließlich muß die Sprache teleologisch verstanden werden[94]. Im An-

86 Ebd., S. 12.
87 Ebd., S. 13.
88 Ebd., S. 36ff.
89 Ebd., S. 88ff.
90 Ebd., S. 97.
91 Ebd., S. 105.
92 Ebd., S. 110ff.
93 Ebd., S. 115ff.
94 Ebd., S. 124ff.

schluß an Husserl wird der Modus significandi mittelalterlichen Denkens im Sinne einer „geformten Bedeutung“[95] verstanden. Auch das mittelalterliche Denken lehre, daß Wirklichkeitserfahrung und Erfassung überhaupt immer nur sub ratione geschehen würden: auch „Gegebenheit“ (modus essendi) stelle bereits eine kategoriale Bestimmung dar. Übrigens liegen hier noch „elementarste logische Probleme“ (Rickert) vor, die sich erst dem logischen Forscher erschließen, der auch das „vorwissenschaftliche“ Erkennen in den Bereich seiner Untersuchung einbezieht[96].

Die Analyse dieser modi significandi bildet den Höhepunkt der Deutung. „Am Leitfaden der Gegebenheit (modus essendi) also, die ihrerseits nur Gegebenheit ist als erkannte (im modus intelligendi), werden die Bedeutungsformen (modi significandi) abgelesen“[97]. Der Formgehalt offenbart sich in den modi significandi. Er ist der „Nerv der Bedeutungskomplexion“[98]. Als Ergebnis notiert Heidegger: „Duns Scotus hat hier eine der modernsten und tiefsten Urteilstheorien im Prinzip vorweggenommen“[99].

Transzendentaler Rückgang auf die fundamentale Problemsphäre der Subjektivität und metaphysisch-teleologische Deutung des Bewußtseins als Grundpfeiler im programmatischen System-Entwurf des jungen Heidegger

Heidegger fügt dem Werk einen „Schluß“ bei, den erst die gedruckte und veröffentlichte Arbeit erhält. Man könnte diesen „Schluß“ als das ausblickende und zusammenraffende Programm des jungen Heidegger bezeichnen. Er gibt darin „einen Vorblick in die *systematische* Struktur des Kategorienproblems ... Herausstellung *wesentlicher Potenzen des Problems und ihrer Zusammensetzung, ...* deren *prinzipielle Flüssigmachung* die bisherige Problembearbeitung noch nicht vollzogen hat“[100]. In diesem Schluß findet Heidegger den geeigneten Ort, „die bis dahin niedergehaltene geistige *Unruhe* ... zu Wort kommen zu lassen“[101]. Er weist darauf hin, daß die tieferreichenden metaphysischen Problembezüge ausgeschaltet worden seien[102], daß das Kategorienproblem intensiver in das Urteils- und Subjektproblem hineingestellt werden müsse usf.

Die Existenz einer Bedeutungslehre im mittelalterlichen Denken gestattet einen einzigartigen „Zugang zur Subjektivität (= Subjekt an sich, Wesen des Subjekts)“ und offenbart so „eine feine Disposition sicheren Hinhörens in das unmittelbare Leben der Subjektivität und der ihr immanenten Sinnzusammenhänge, ohne daß ein scharfer Begriff des Subjekts gewonnen ist“[103].

Der Rückgang auf die fundamentale Problemsphäre der Subjektivität führt auf das Prinzip der Materialbestimmtheit jeglicher Form, „das seinerseits die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt in sich schließt“[104]. Die wesentliche Verbundenheit von Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnis des Gegenstandes drängt ohnehin da-

---

95 Ebd., S. 129ff.
96 Vgl. ebd., S. 139 mit den Nachweisen zum Rickert-Hinweis.
97 Ebd., S. 143.
98 Ebd., S. 149.
99 Ebd., S. 210.
100 Ebd., S. 228.
101 Ebd., S. 229.
102 Ebd., S. 230.
103 Ebd., S. 231.
104 Ebd., S. 231/232.

nach, das Urteilsproblem in die Subjekt-Objekt-Beziehung hineinzuarbeiten und die Kategorie konkreter zum Urteil in Verbindung zu bringen. Der übliche Realismus hat diese prinzipiellen Einsichten noch nicht begriffen[105]. Die Kategorien können aber auch nicht bloße „Denkformen" sein, wenn man einmal begriffen hat, daß die Philosophie Sinnprobleme stellt. Heidegger strebt eine höhere Einheit von transzendentalem Idealismus (Rickert) und kritischem Realismus (z.B. Külpe) an[106]. Eine nur „objektive" allgemeine Gegenstandstheorie bleibt jedenfalls ohne Einbeziehung der „subjektiven Seite" notwendigerweise unvollständig. Die Begriffe „Immanenz" und „Transzendenz" können überdies erst eine sichere Bedeutung erlangen durch die Festsetzung dessen, *„dem* etwas immanent bzw. transzendent gedacht werden muß"[107]. Unbestreitbar bleibt freilich auch, „daß alle transeunte Geltung mit der Anerkennung von Gegenständen steht und fällt, nur ist *eben Problem, welcher Art die Gegenständlichkeit nur sein kann,* wenn man beachtet, daß Gegenständlichkeit nur Sinn hat für ein urteilendes Subjekt, ohne welches Subjekt es auch nie gelingen wird, den vollen Sinn dessen herauszustellen, was man mit *Geltung* bezeichnet"[108].

Heidegger betrachtet Husserls Forschungen über das „reine Bewußtsein"[109] als „wertvolle Fortsetzungen" Rickerts, „die einen entscheidenden Durchblick in den Reichtum des ‚Bewußtseins' geben und die oft geäußerte Meinung von der Leere des Bewußtseins überhaupt zerstören"[110].

Für eine endgültige Aufhellung der „Geltung" und des „Form-Material-Verhältnisses" muß der Sinn und die Grenze dieser Duplizität geklärt werden. Die bedeutungsdifferenzierende Funktion des Materials kann nur in prinzipiellen Untersuchungen verdeutlicht werden[111]. Dafür kann man allerdings nicht in der Sphäre des Sinnes und der Sinnstruktur stehenbleiben. Nur durch tieferliegende Dimensionen können diese selbst begriffen werden: das Wertproblem und der lebendige Geist treten in die Philosophie ein. Hier findet Heidegger auch die Grenzen von E. Lask[112]. Letztlich läßt sich die Logik nicht zureichend in ihrer sachlichen Bedeutung und in ihrer Begründung erkennen, wenn sie nicht aus einem translogischen Bereich her gedeutet wird. *„Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die* ***Metaphysik,*** *auf die Dauer nicht entbehren"*[113]. Schließlich wird eine metaphysisch-teleologische Deutung des Bewußtseins die Enge einer nur-theoretischen Geisteshaltung sprengen und den Reichtum der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes erweisen. „In diesem [Bewußtsein] lebt eigentlich schon das Werthafte, insofern es sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat ist, die man nicht im entferntesten verstanden hat, wenn sie in den Begriff einer biologisch blinden Tatsächlichkeit neutralisiert wird"[114]. Der logische Sinn muß auch seiner ontischen Bedeutung nach zum Problem gemacht werden. Die Philosophie selbst verkennt ihr eigenes Wesen, „wenn sie sich mit einem Buchstabieren der Wirk-

---

105 Ebd., S. 232.
106 Vgl. ebd., S. 233 Anm. und S. 234 Anm.
107 Ebd., S. 234.
108 Ebd., S. 234f.
109 Heidegger verweist auf Ideen I, S. 141ff. (alte Zählung).
110 Ebd., S. 234 Anm.
111 Ebd., S. 235.
112 Vgl. ebd. – Heidegger feiert den im Weltkrieg Gefallenen im Vorwort, S.V.
113 Ebd. (Metaphysik ist gesperrt *und* fett).
114 Ebd., S. 235/36.

lichkeit begnügt und nicht, was ihres eigentlichen Berufes ist, über eine immer vorläufige, die Gesamtheit des Wißbaren aufraffende Zusammenfassung hinaus auf einen *Durchbruch* in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit abzielt“[115]. Auch Emil Lask wurde im Grunde zu den metaphysischen Problemen getrieben, ohne daß er sich dessen voll bewußt war: nur dann ist einsichtig, „wie der ‚unwirkliche‘ ‚transzendente‘ Sinn uns die wahre Wirklichkeit und Gegenständlichkeit verbürgt“[116]. Je mutiger man Ernst macht mit der prinzipiellen Bedeutung des nicht individualistisch verstandenen Satzes der Immanenz, desto eher wird dessen „nur metaphysisch durchführbare *letzte* Begründung aus dem angedeuteten Begriff des lebendigen Geistes zu bewerkstelligen sein“[117]. „Das erkenntnistheoretische Subjekt deutet nicht den metaphysisch bedeutsamsten Sinn des Geistes, geschweige denn seinen Vollgehalt“[118].

Aber der lebendige Geist bewahrt in sich noch weitere Dimensionen der Tiefe. Die wahre Philosophie ist ja keine punktuelle Existenz einer vom Leben losgerissenen Theorie. *„Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes“*[119]. Zum Geist gehören auch seine Leistungen, d.h. seine in ihm aufgehobene *Geschichte,* „mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begriffenheit ein sich fortwährend steigerndes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist“[120]. Eine kulturphilosophisch-teleologisch erweiterte Kategorientafel gibt dann auch die begrifflichen Mittel an die Hand, „um die einzelnen Epochen der Geistesgeschichte lebendig zu begreifen“[121].

Da die Transzendenz eine Quelle mannigfacher Gegensätzlichkeiten darstellt und reiches Leben des immanent persönlichen Einzellebens gewährt, bedeutet sie keine radikale und sich verlierende Entfernung vom Subjekt. Der Lebensbezug trägt nicht einen einzigen starren Richtungssinn, er ist vielmehr auf Korrelativität aufgebaut. „Die Wertsetzung gravitiert also nicht ausschließlich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum“[122]. Die in das Transzendente sich erstreckende Dimension des seelischen Lebens bietet gerade durch ihre Verankerung eine reiche Welt von Wertdifferenzierungen und für die Subjektivität resultierender Erlebnismöglichkeiten, – wie sie durch „die inhaltlich flüchtige Breite“ und die „flächig verlaufende Lebenshaltung“ der modernen Welt nicht erreicht wird, die für „die Möglichkeiten einer wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung weit größer und geradezu grenzenlos sind“[123]. Im Begriff des lebendigen Geistes sind Einzigkeit, Individualität der *Akte* mit der ansichbestehenden Allgemeingültigkeit des *Sinnes* zu einer lebendigen Einheit versammelt. Für eine wissenschaftlich zureichende Lösung muß das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung,

---

115 Ebd., S. 236.
116 Ebd.
117 Ebd., S. 237.
118 Ebd., S. 236/37.
119 Ebd., S. 237.
120 Ebd., S. 237/38.
121 Ebd., S. 238 – Ein ursprünglich gefaßter Plan, die Arbeitsweise Heideggers am Begriff der scholastischen „Analogie“ zu verdeutlichen, mußte aus Raumgründen aufgegeben werden. Diese „Analogie“ steht in ihrer verwandelten transzendentalen Interpretation formal in einer erstaunlichen Nähe zur späteren „Entsprechung“ (gewissermaßen ohnehin die wörtliche Übersetzung). Heranzuziehen wäre besonders Duns Scotus, S. 1, 15, 69-73, 75-80, 156f., 229, 238-240, 241f.
122 Ebd., S. 239.
123 Ebd., S. 240.

Welt und Gott geklärt werden.

Die programmatische Schrift des jungen Heidegger schließt mit einem gerafften Satz, der die ganze Weite seiner geistigen „Unruhe“ andeutet. „Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit, deren allgemeinste Richtpunkte nur angedeutet werden konnten, insonderheit eine von ihren Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemmotive in sich aufgenommen hat, mit *Hegel*“[124].

Die eigene Struktur des historischen Zeitbegriffes

Die Freiburger Probevorlesung sieht in dem „metaphysischen Drang“ „ein tieferes Erfassen der Philosophie“[125]. Die „Unentbehrlichkeit letzter metaphysischer Grundlegung (der platonischen „hypothesis“)[126] fällt ihm zunehmend mehr auf. Im Versuch einer Determination des Begriffes „Zeit überhaupt“ versucht Heidegger im freieren Anschluß an Rickert die Logik der Begriffsbildung historischer Darstellung[127] herauszuarbeiten. Der Begriff der „Zeit *überhaupt*“ soll zum Begriff der „historischen Zeit“ hin bestimmt und differenziert werden, indem die *Struktur* des geschichtlichen Zeitbegriffes abgeleitet werden soll aus der *Funktion* in der Geschichtswissenschaft und aus dem *Ziel* dieser Funktion. Gegenüber der Physik wird der eigentümliche historische Zeitbegriff aus dem Wesen der Geschichtswissenschaft deduziert. „Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ“[128]. In der Physik dagegen ist die Zeit von einem homogenen Charakter und einer nivellierten Stellenordnung von einer einfach gerichteten Reihe. Das entspricht genau ihrem Sinn, Ermöglichung von Messung zu sein, die ihre Unterschiede nur fixiert durch die Stellung in der Reihe selbst. Zwar folgen auch die historischen Zeiten aufeinander, „aber jede ist in ihrer inhaltlichen Struktur eine andere. *Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation* ... Die Frage nach dem Wann hat in der Physik und Geschichte einen ganz verschiedenen Sinn“[129]. Die „leitenden Tendenzen“ (Ranke) einer Zeit sind richtungsweisend für den Begriff der „Epoche“[130]. In einigen wenigen Andeutungen wird der Sinn der Zeitrechnungen zu ergründen versucht[131]: sie sind der Einsatz an einem historisch bedeutsamen Ereignis. Die Art und Weise der Fortsetzung des Beginns

---

124 Ebd., S. 241. – Vgl. auch über Hegel ebd., S. 208. Sofern in diesem „Schluß“ Anklänge an Hegel mitschwingen (vgl. bes. S. 237/38), gehen sie wohl noch wesentlich auf die Vermittlung über die Tübinger katholische theologische Schule (Möhler, Kuhn, Staudenmaier u.a.) zurück, deren Aufgabenstellung den jungen Heidegger sehr beeindruckte (vgl. Heideggers Lebenslauf bei Aufnahme in die Heidelberger Akademie, s. Literaturverzeichnis). Von hier aus läßt sich die gleichzeitige Wendung gegen Hegel auch gut verstehen.

125 Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (s. Literaturverzeichnis), S. 173.

126 Ebd.

127 Vgl. SZ 375.

128 Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, S. 187.

129 Ebd.

130 Ebd., S. 185.

131 Ebd., S. 188.

der Zählung bedeutet in ihrer eigentümlich qualitativen Bestimmung eine jeweilige Wertsetzung (vgl. Christi Geburt, Gründung der Stadt Rom usf.). Dieser Versuch einer Interpretation der chronologischen Zeit und der „Geschichtszahl" ist die einzige Arbeit, die Heidegger in „Sein und Zeit" von seinen früheren Schriften noch zitiert[132]. Er betont in „Sein und Zeit" auch, daß die Zusammenhänge zwischen Geschichtszahl, astronomischer Weltzeit und der Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit des Daseins „weiterer Untersuchungen" bedürften.

Zum Verhältnis der ersten Schriften Heideggers zu „Sein und Zeit"

Von den zahlreichen Arbeiten, die Heidegger in seiner Habilitationsschrift versprochen hatte, wurde keine einzige veröffentlicht[133]. Das deutet auf einen Bruch hin in der Entfaltung des eben geschilderten Vorhabens. Aber wer aufmerksam die Entfaltung der Heideggerschen Fundamentalontologie verfolgt hat oder verfolgt, wird bei der Beschäftigung mit den früheren Schriften in eine etwas zwiespältige Lage kommen. Oft wird ihn ein unwillkürliches Schmunzeln überkommen: läuft doch Heidegger in „Sein und Zeit" gegen seinen eigenen Entwurf mit aller Schärfe an. Ein Hinweis auf die Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Sinnes" und vor allem der „Geltung"[134] genügt bereits, um die bissige Kritik und die Tiefe der Kluft zu erahnen, die sich hier zeigen. Rückblickend könnte man vom Boden der Fundamentalontologie aus zur Auffassung kommen, diese erste Periode des Heideggerschen Denkens sei „romantisch". Das ist in der Tat die Meinung Wilhelm Szilasis, die er in seinem Beitrag in der Festschrift „Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften" darlegte. Deswegen beschränkt er sich auch nur auf diesen Hinweis. Auch sonst findet man kaum Urteile über diese Zeit. Offenbar glauben noch mehr, sie sei „romantisch", d.h. ohne jegliche Bedeutung für den Entwurf von „Sein und Zeit". P. Hühnerfeld schreibt nur von einer „außerordentlich geschickten Habilitation über einen der interessantesten Philosophen des Mittelalters"[135]. Was in dieser Schrift „außerordentlich interessant" ist, erfährt der Leser nicht.

Aber bei genauerem Zusehen verkennt das Urteil „romantisch" doch auch gründlich die Zeit, in der sich die Fragen von „Sein und Zeit" ausbildeten. Gewiß, von manchen Perspektiven her kann man der Auffassung sein, diese Zeit des Neukantianismus sei doch philosophisch eine dürftige Zeit gewesen. Aber hat sie in ihren großen Gestalten nicht doch auch die lebendige Erinnerung an die Probleme der Metaphysik auf ihre Weise bewahrt? Heidegger hatte doch auch einen verhältnismäßig leichten Zugang zur klassischen Metaphysik gefunden, wie sehr er auch Duns Scotus umdeuten mußte. Nun wird kein Mensch in „Sein und Zeit" eine bruchlose Verlängerung sehen wollen, so daß es in diesem Sinn eigentlich eine Binsenwahrheit ist zu sagen, es gebe keine unmittelbare Brücke für die beiden Epochen in Heideggers Schaffen. Aber schon die zeitliche Nähe der ersten Vorbereitungen auf „Sein und Zeit" hin – dort wird das Jahr 1919/1920 erwähnt – mit den Grundgedanken der Habilitationsschrift macht deutlich, daß es falsch

---

132 Vgl. SZ 418 Anm. 1 (mit reicher Literatur)

133 „Eine eingehende *historische* Charakteristik des Traktats „de grammatica speculativa" (Duns Scotus, S. 123), über Meister Eckhardts Mystik im Zusammenhang einer Metaphysik des Wahrheitsproblems (ebd., S. 232) und über das Verhältnis von „Sein", „Wert" und „Negation" (ebd., S. 237 Anm.).

134 Vgl. SZ 99, 151, 155/156.

135 In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie, Hamburg 1959, S. 45.

wäre zu meinen, die ersten Schriften wären ohne Verbindung und Beziehung mit dem „eigentlichen“ Heidegger[136].

Alles kommt darauf an, wie man eben diese „Verbindung“ versteht. Die Denkweise Heideggers im ganzen kündigt sich m.E. an: die Ablehnung reiner Erkenntnistheorie und überhaupt von sekundären Disziplinen der Philosophie, der Zug zur Erneuerung der Metaphysik in einem sehr radikalen Sinne, die Aufnahme des erweiterten transzendentalen Elements, das Streben nach höherer Einheit von „Realismus“ und transzendentalem Idealismus, die Ausbildung einiger hermeneutischer Prinzipien in der Auslegung Kants und des Duns Scotus, die Weite und Radikalität des Fragens, die sich nicht scheut, durch extreme Gegenpositionen hindurch ihr Ziel zu suchen usf. Viele Themen, die Heidegger nur leicht anschlägt, verlangen einen weiteren Ausbau: die Konstitution des Sinnbegriffes; die Fragwürdigkeiten um einen fundamentalen Begriff der Logik, der Form, des Materials und der Form-Material-Duplizität überhaupt; die transzendental-phänomenologische Interpretation der Frage; das Verhältnis von Evidenz und Zirkel-Begründung; das Hineinarbeiten des subjektiven Aspekts in die Urteilslehre u.a. Hier mußten sich auch kritische Fragen entgegenstellen. Wird das Urteil durch die ihm zugesprochenen Aufgaben nicht so überladen, daß es selbst überhaupt gesprengt wird? Was geschieht, wenn die Frage nach der „Daseinsweise“, der „Wirklichkeitsform“ des „Geltens“ radikalisiert wird und die Verlegenheiten einmal abgestoßen werden? Wo liegen denn die konstitutiven Momente des „Sinnes“? Was sind die Kategorien, wenn sie nicht reduzierbar sind auf die reinen Denkformen[137]? Wie werden am Ende noch die radikal voneinander abgegrenzten Wirklichkeitsbereiche mit ihren eigenen kategorialen Systemen noch durch eine Einheit zusammengehalten? Was ergibt sich, wenn das Ringen um einen wahren und gereinigten „Immanenz“-Begriff die ersten Erfolge verzeichnen kann? In welcher Richtung muß sich das bewegen unter den Voraussetzungen, die sich Heidegger in seiner Habilitationsschrift vorzeichnet? Wohin bringt eine ausdauernde Suche nach dem Differenzierungsprinzip für den jeweiligen modus significandi? Läuft nicht doch manches auf „Sein und Zeit“ zu: die Forderung nach näherer Ausarbeitung der „Gegebenheit“, die „Gegebenheit“ als immer schon kategorial verfaßte Bestimmung; das Einbeziehen des vorwissenschaftlichen Erkennens in den Bereich der Untersuchung; das Hineinstellen der Kategorienproblematik in die Subjektivität mittels der recht verstandenen Bedeutungslehre; die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt; das Bewußtsein als sinnverwirklichende lebendige *Tat* – was nicht blinde biologische Tatsächlichkeit besagt[138], die Überzeugung, daß die transzendentale Frageweise am Ende ontisch begründet werden muß[139]; die *wesenhafte* Historizität des lebendigen Geistes; Versuche zur Erfassung der Geschichtlichkeit des Daseins und der Genesis der

---

136 Das ist offenbar die Meinung von H. (= Karl) Rahner, Introduction au concept de Philosophie existentiale chez Heidegger, in: Recherches de Science religieuse 30 (1940), S. 152-171, s.S. 153: „Abstraction faite de ses premiers travaux, sans liens avec sa philosophie actuelle.“ Das kann natürlich auch in einem sehr weiten Sinn gemeint sein, der nur eine *unmittelbare* Beziehung abtun will.

137 Vgl. dazu z.B. die Interpretation der Kategorien im Kantbuch.

138 Diese und mehrere andere Stellen erinnern, wenigstens ganz grob, an Maurice Blondels „Action“. Nach einem Bericht von H. Duméry (Études blondéliennes, fasc. II, Paris 1952, S. 92 Anm. 1 – Unterredung mit Heidegger an Ostern 1950) soll Heidegger erklärt haben, er habe die „Action“ in seiner Jugend gelesen, „heimlich bei den Jesuiten“ (en chachette chez les Jésuites).

139 Vgl. SZ 436 unten und unsere früheren Deutungen dazu.

Historie überhaupt, Versuche zur Fassung des „Epoche"-Begriffes[140], die Einsicht in die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung usf.?

Ich habe nur einige Fragen schlagwortartig wiederholt, die bereits etwas reicher und breiter in ihrem Kontext entfaltet wurden. Wir haben ja – allerdings ohne *zu engen* Ausschnitt – eine Auswahl aus dem frühesten Werk geboten unter der Perspektive eines Vorblickes auf „Sein und Zeit".

Zur kritischen Aufnahme von Heideggers ersten Denkversuchen

Heideggers Tendenz zur Erneuerung der Metaphysik kann nicht gleichgesetzt werden mit den Erneuerungstendenzen der Metaphysik, wie sie von der scholastischen Seite verstanden wurden. Heideggers Anspruch, einen „ersten Versuch einer prinzipiell neuen Bearbeitungsart der mittelalterlichen Scholastik, d.h. bei ihrer Ausdeutung und Wertung mit Hilfe des philosophischen Problemgehaltes als solchen"[141] zu unternehmen, ist insofern im Recht, weil er sich von Anfang an in einem tieferen Maße den neuzeitlichen Fragen aussetzt. Erneuerung der Metaphysik heißt von Anfang an auf keinen Fall Restauration einer vergangenen Metaphysik. In dieser Grundhaltung liegt es auch, daß sich Heidegger zum Beispiel mehr von Simmels Schriften beeindruckt zeigte[142], worauf schon an anderer Stelle hingewiesen wurde. Hierin liegt auch begründet, warum die damalige Neuscholastik die Bedeutung des Heideggerschen Werkes nicht recht würdigen konnte. In ihrer stark ghettohaften Verengung hat sie wohl überhaupt nicht die Dimension erkannt, in der Heidegger seine Arbeit gesehen haben wollte: der Versuch, das lange aufgeschobene Gespräch zwischen der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie und der klassischen Metaphysik endlich in Gang zu bringen. Man konstatierte zwar eine „wohlwollende Gegenüberstellung" von Duns Scotus und „Rickert", konnte aber vom Boden einer skotistischen Schulphilosophie oder einer rein historischen Forschung die Untersuchung nur als nicht voll genügende Leistung anerkennen[143]. Selbst das wesentlich positivere Urteil Martin Grabmanns[144] bewegt sich am Ende doch in einer etwas scheuen und verlegenen Distanz. Geyser war vielleicht in seiner philosophischen Haltung doch zu intolerant, um dem etwas eigenwilligen jungen Heidegger eine freizügige Förderung größeren Ausmaßes innerhalb der damaligen Freiburger scholastischen Philosophie teilwerden zu lassen. Um so mehr entdeckten wohl Rickert und dann Husserl Heideggers Fähigkeit und Begabung. Freilich, auch unter ihnen hatte er es nicht leicht, seinen eigenen Weg zu gehen.

---

140 Vgl. einige Ansätze zur Weiterbildung in „Sein und Zeit" im Anschluß an Dilthey, s. SZ 384/385 mit Anm. 1/S. 385.

141 Duns Scotus, S. 13.

142 Vgl. SZ 249, Anm. 375, 418 Anm. und H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 229 Anm. 3.

143 Übrigens wies Martin Grabmann bald nach, daß der Verfasser der bis dahin Scotus zugeschriebenen „grammatica speculativa" in Wahrheit wohl der Magister Thomas von Erfurt ist (ca. 1379). Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band I, München 1926, S. 120ff. (Die betreffende Abhandlung stammt aus dem Jahre 1920). Über Heidegger vgl. bei Grabmann, a.a.O., I. Band, S. 117, 118, 120, 145, II. Band (München 1936), S. 523.

144 Grabmanns Zeugnis ist beinahe bewundernd: „scharfsinnig", „tiefeindringende Monographie" (Nachweise vgl. oben Anm. 143, bes. I. Band, S. 145f.)

Die Bedeutung der frühesten Schriften für die Auslegung Heideggers überhaupt

Was bedeutet der Überblick über diese ersten Schriften für eine Gesamtdeutung Heideggers? Bereits der junge Heidegger stellt sich in einem groß angelegten Programm eine Wiederholung der Metaphysik als Aufgabe, die die Ergebnisse der neuzeitlichen Transzendental-Philosophie sich zunutze machen muß. So kommt „Sein und Zeit" und die Kritik an der metaphysischen Tradition selbst aus einer Auseinandersetzung, die das vergangene Denken nicht nur vom Hörensagen kennt, sondern leidenschaftlich sich für dieses einsetzte. Die Schärfe der Kritik ist zugleich die Härte der Selbstüberwindung, die mit sich ins Gericht geht. „Eine Philosophie des ‚lebendigen Geistes' – das hat Heidegger wohl bald einsehen müssen – verlangt einen tiefer greifenden Ansatz, als ihn Gedankengänge bieten konnten, die in den Bahnen der Philosophie der damaligen Zeit und der überlieferten metaphysischen Fragestellungen gingen"[145]. Das ist richtig. Aber diese Versuche zeigen auch, in welcher Zeit und unter welchen Bedingungen Heidegger seine philosophische Arbeit begann. Unverkennbar ist doch die Tiefe der Intention, die über alle Wandlungen hinweg doch ein wesentlicher Antrieb blieb. Hätte man diese frühen Schriften besonders in den Jahren nach 1927 besser gekannt und sich intensiver um den Weg Heideggers zwischen 1916 und 1927 gekümmert, dann hätte man ein m.E. ganz entscheidendes Hilfsmittel in der Hand gehabt, um Heidegger nicht unter die „Existenzialisten" und „Existenzphilosophen" einzureihen.

Was bedeutet diese erste Periode für die Kritik an Heidegger und für die Auseinandersetzung mit ihm? Einmal ist sie eine Mahnung, nicht leichtfertig Heideggers Ausführungen *über* die Metaphysik nachzureden, ohne sich selbst in diese zu versetzen. Zum anderen können diese ersten Schriften helfen, damit wir Heidegger nicht in einer geradezu lächerlichen Weise mit aufgeredeten Positionen „widerlegen", die der also Widerlegte selbst schon vor 50 Jahren eingenommen hat. Vielmehr ist zu fragen, warum er sie wohl verlassen hat – denn daß dies mit guten Gründen geschah, daran zu zweifeln, haben wir zunächst einmal kein Recht. Wenn dann auch der „Geist" jener frühen Deutungen positiv anerkannt ist, kann man getrost ohne Vorurteile – indem man etwa Skotismus gegen Thomismus ausspielen würde – sich fragen, ob Heidegger sich an einer wirklich klassisch zu nennenden Größe der Metaphysik versucht hat, ob er ihr damals gerecht wurde und warum er das Gespräch mit dieser Epoche des Denkens aufgegeben hat.

Vielleicht darf man dann auch Fragen an Heidegger stellen. Wie weit sind die Grundintentionen von damals heute auf gewandeltem Boden erfüllt? Was ist – warum – noch nicht eingelöst? Welches wären die Bahnen und Voraussetzungen für ein weiteres Vordringen? Ist es überhaupt möglich? Heidegger hat sich selbst unter das Gesetz seines Anfangs gestellt, wenn er die Dichter-Worte aus Hölderlins Rhein-Hymne (4. Strophe) anführt:

> „Denn
> Wie du anfiengst, wirst du bleiben."

Heidegger zitierte diese Worte zweimal in jüngster Zeit[146]. An einer der beiden Stellen

---

145 O. Pöggeler, Sein als Ereignis, a.a.O., S. 603.

146 Vgl. US 93 (auch S. 91) und Heideggers Ansprache zur Verleihung des Ehrenbürgerrechtes seiner

gibt er auch die früheste Zeit an, die ihn mit der Seinsfrage in Berührung brachte. „Und noch früher in den letzten Jahren am Gymnasium, datumsmäßig im Sommer 1907, traf mich die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Dissertation von Franz Brentano, dem Lehrer von Husserl. Sie ist betitelt: ‚Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles' und stammt aus dem Jahr 1862. Dieses Buch schenkte mir damals mein väterlicher Freund und Landsmann, der spätere Erzbischof von Freiburg i.Br., Dr. Conrad Gröber. Zu jener Zeit war er Stadtpfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Konstanz"[147]. Bis 1906 war Martin Heidegger auf dem Gymnasium in Konstanz.

Nur die ganze Untersuchung, in die dieser Exkurs gehört, vermag aber zu zeigen, daß Heidegger den Hölderlin-Vers nicht anführt, „um [wie er selbst sagt] die Meinung zu erwecken, ich hätte damals schon alles gewußt, was ich heute noch frage"[148]. Der Anfang hat darin seine Größe, daß er anfänglicher geworden ist. Die eigentliche Originalität besteht in der Achtung auf dieses Anfängliche während eines langen Lebens.

Heimatstadt, in: Martin Heidegger, 26. Sept. 1959, hg. von der Stadtverwaltung Meßkirch/Baden, S. 35.

147 US 92. – Vgl. auch Heideggers Lebenslauf zum Eintritt in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften (s. Literaturverzeichnis).

148 US 93.

EXKURS II

ZUM PHÄNOMEN-BEGRIFF HUSSERLS UND HEIDEGGERS

Gängige philosophische Leitbegriffe sind für jeden Versuch eines näheren Verständnisses ein wahres Kreuz. Aus vielfachen Gründen sind denn auch die folgenden Ausführungen sehr fragmentarisch. Es konnte weder das fällige und notwendige Durcharbeiten des Husserlschen Werkes eigens unter dem Gesichtspunkt des Phänomen-Begriffes erfolgen, noch konnte ich die einschlägige Literatur – soweit sie überhaupt darauf eingeht – zureichend bewältigen. Widrige Umstände und manchmal recht zufällige bibliothekstechnische Schwierigkeiten hinderten mich z.B., Alwin Diemers, Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie (Meisenheim am Glan 1956) gründlich durchzugehen. Bruchstückhaft ist der Abriß auch deswegen in seiner Form, weil in der Hauptuntersuchung selbst zum Phänomenbegriff noch Wichtiges und vielleicht sogar oft Entscheidenderes gesagt worden ist, was nicht eigens wiederholt werden kann. Auch die Darlegungen über Hegels „Phänomen" und Kants Deutung der „Erscheinung" müssen mitgehört werden.

Dieser Exkurs stellt sich die bescheidene Aufgabe, die Selbstverständlichkeiten um den Phänomen-Begriff Husserls und erst recht Heideggers fragwürdig zu machen. Im sinnbestimmenden Rahmen dieser Exkurse kommt dem vorliegenden Abschnitt die Aufgabe zu, von Heidegger her das vielschichtige „Phänomen" bei Husserl auf seine Grenzen in der methodischen Gewinnung und in der inhaltlichen Bedeutung hin zu befragen, um so innerhalb der transzendentalen Phänomenologie selbst noch die *Richtung* angeben zu können, in die Heidegger auf dem Weg zu „Sein und Zeit" gehen mußte. Dieser Sinn gibt dem Exkurs selbst eine „kritische" Note, die nur ein Zeichen dafür sein möchte, wie viel in diesem Bereich noch zu klären ist.

Der begrifflich explizite Doppelsinn von „Phänomen" bei Husserl

Für die Phänomenologie hat es keinen Sinn, von Sachen zu reden, die einfach da sind und die nur angeschaut zu werden brauchen. Ein Erkenntnisobjekt „konstituiert" sich in der Erkenntnis. Die Gegenstände zeigen sich in so etwas wie „Erscheinungen", welche selbst wiederum nicht so im Bewußtsein sind, daß dieses nur das pure Schauen der Sachen vollzieht, sondern das schauende Bewußtsein ist selbst die Mannigfaltigkeit von so und so geformten Denkakten. Gegebenheit ist Darstellung in solchen Phänomenen. Die Phänomenologie ist Wissenschaft von so verstandenen Phänomenen, die freilich schon in diesem Stadium der Untersuchung eine eigenartige Doppelung ihrer Sinnbestimmung bezeugen: „Erkenntnis als Erscheinungen, Darstellungen, Bewußtseinsakte, in denen sich diese und jene Gegenständlichkeiten darstellen, bewußt werden, passiv oder aktiv" *und* diese „Gegenständlichkeiten selbst als sich so darstellende"[1]. Phänomen ist also das „Erscheinen" und das „Erscheinende". Das „Erscheinen" kann man, allerdings mißverständlich, „subjektives Phänomen" nennen. Die Ausbildung der Äquivokation wird dadurch begünstigt, daß in der Reflexion die cogitatio, das Erscheinen selbst, zum Gegen-

[1] Husserliana II, 14.

stand wird[2]. Wenn also jede Gegebenheit, mag sich in ihr bloß Vorgestelltes oder wahrhaft Seiendes bekunden, eine Gegebenheit im Erkenntnisphänomen ist, „im Phänomen eines Denkens im weitesten Wortsinne“[3], so wird die „Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit“[4] das Zentrum einer Phänomenologie des konstituierenden Bewußtseins; „immer haben wir den wunderbaren Gegensatz von Erscheinung und Erscheinendem, oder leerer Meinung und Gemeintem, und überall ist Erscheinung ein Name für ein eigenartig bewußtes und der jeweiligen Artung der Gegebenheit genau entsprechendes Phänomen, und überall ist Erscheinung etwas, das Erscheinendes zur Gegebenheit bringt und doch nicht reell in sich hat“[5].

Phänomen und Ding an sich

Hier wird dann auch deutlich, daß „Gegenstand“ schon in einem reduzierten Sinne begriffen werden muß, wenn Husserl von „Erkenntnisgegenstand“ spricht. Entsprechend fällt Husserls Stellung zum Begriff „Ding an sich“ aus; wir sahen schon, daß dieser für ihn „widersinnig“ ist. Der Sinn der Rede von „an sich“ bestehenden Wahrheiten, Dingen usf. kann überhaupt nur gelten in Korrelation zu der sie erfahrenkönnenden Subjektivität, weil ein Überschreiten der totalen transzendentalen Subjektivität ein Widersinn ist. „Es ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran. Dieses sei an sich und in seinem An-sich-sein uns nicht gegeben. Es gehöre zu jedem Seienden die prinzipielle Möglichkeit, es, als was es ist, schlicht anzuschauen und speziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst *ohne jede Vermittlung durch ‚Erscheinungen‘* gebenden Wahrnehmung. Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, besitze natürlich die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst. – Diese Ansicht ist aber widersinnig. In ihr liegt ja, daß zwischen Transzendentem und Immanentem kein *Wesensunterschied* bestehe, daß in der postulierten göttlichen Anschauung ein Raumding reelles Konstituens, also selbst ein Erlebnis wäre, mitgehörig zum göttlichen Bewußtsein- und Erlebnisstrom“[6]. Husserl spricht also nicht von einer nur faktisch nicht gegebenen Absolutheit des Realen in unserer Erfahrung, sondern von einer *prinzipiellen* Unmöglichkeit[7]. Entsprechend darf das Wort „Phänomen“ nicht in einem Sinne verstanden werden, den man durchschnittlicherweise Kant zuspricht und gegen den Husserl selbst sich auch wendet[8]; unsere Wahrnehmung ist nicht die Präsenz von subjektivistischen Abschattungen, sie ist keine „bildlich-symbolische Vorstellung“[9], kein „symbolischer Repräsentant“[10], vielmehr gilt: „Die Dingwahrnehmung vergegenwärtigt nicht ein Nichtgegenwärtiges, als wäre sie eine Erinnerung oder Phantasie; sie gegenwärtigt, sie erfaßt ein

---

2 Ebd.
3 Ebd., II, 74.
4 Ebd., II, 75 (bei Husserl gesperrt).
5 Ebd., II, 90 (textkritische Anmerkung zu Seite 11).
6 Ideen I, Husserliana III, S. 98. – Zur Interpretation vgl. R. Boehm, Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl S. 228ff.
7 Vgl. bes. zur näheren Deutung Boehm, ebd.
8 Vgl. Boehm, ebd., 230.
9 Ideen I, Husserliana III, S. 99.
10 Ebd., S. 129, vgl. überhaupt § 42, S. 122.

Selbst in seiner leibhaftigen Gegenwart. Das tut sie ihrem *eigenen Sinne* gemäß“[11].

Erscheinungsweisen und leibhaft gegebenes Erlebnis

Das Ding der Dingwahrnehmung ist aber nur in gewissen „Erscheinungsweisen“[12] gegeben: schon als *„Ding*wahrnehmung“ ist es unvollkommen gegeben, durch eine inadäquate, für die Dingwahrnehmung selbst unaufhebbare, innerhalb ihrer selbst nicht mehr bestimmbare Unbestimmtheit[13]. Ein Ding kann prinzipiell nur „einseitig“ und in Abschattungen gegeben sein. Die inadäquate Struktur der Erkenntnis betrifft also die präsentative Funktion der Wahrnehmung, darin das Ding unter einem bestimmten Aspekt erscheint. Wenn nun auch in dieser bestimmten Wahrnehmung das Ding selbst „einseitig“ erscheint, so sind die weiteren Wahrnehmungen, die die abgewandten Seiten zum Vorschein bringen, durch verschiedene präsumptive Tendenzen nicht völlig und absolut unbestimmt. Der Gegenstand geht auch nicht auf in einer seiner Abschattungen, er erschöpft sich nicht für das wahrnehmende Bewußtsein in einer seiner Erscheinungsweisen. Entscheidend bleibt aber, daß transzendentes Sein nur durch sinnlich abschattende Erscheinungen *für* ein Ich zur Gegebenheit kommen kann. „Sonst wäre es eben ein Sein, das auch immanent werden könnte; was aber immanent wahrnehmbar ist, ist *bloß* immanent wahrnehmbar“[14]. Nun ist das immanente Sein aber auch nicht als das Identische von mannigfach abschattenden Erscheinungsweisen gegeben. Im Erlebnis ist etwas als ein in jedem Punkt der Wahrnehmung Absolutes gegeben, während es zum Wesen der Gegebenheit durch Erscheinungen gehört, daß keine ‚Seite‘ die Sache als Absolutes gibt. In der immanenten Wahrnehmung erweist sich das immanent Gegebene als ein ‚absolut‘ selbst Undurchstreichbares“[15]. Es hat nun die Gegebenheitsweise des Bewußtseins selbst, wenn auch nicht alle Unvollständigkeiten beseitigt sind und beseitigt werden können. Alles, was in der Dingwelt für mich da ist, ist prinzipiell nur präsumtive Wirklichkeit. Ich selbst aber, für den sie da ist, und meine Erlebnisaktualität ist ein unbedingter und unaufheblicher Boden. „Alles leibhaft gegebene Dingliche kann *trotz dieser leibhaften Gegebenheit* auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein: das ist das Wesensgesetz, das diese Notwendigkeit und jene Zufälligkeit definiert“[16]. Das Phänomen ist jetzt zweifellos gegeben.

Ursprung und Sinn der Unterscheidung zwischen den beiden Seinsweisen „Immanenz“ und „Transzendenz“

Nun soll die strenge Scheidung dem Immanenten und dem Transzendenten gerade die Eigenständigkeit des Transzendenten gewähren. Die absolute Bezogenheit der Realität auf das Bewußtsein bedeutet nämlich nicht, daß Sein schlechthin Absolutsein (= Bewußtsein) ist und so außer ihm nichts wäre. Absolute Gegebenheit eines Realen würde nämlich bedeuten, daß es überführt werden könnte in die Seinsart des Bewußtseins:

---

11 Ebd., S. 99f.
12 Vgl. § 44, S. 100ff.
13 Vgl. Ideen I, § 44, S. 100ff.
14 Ebd., S. 101.
15 Ebd., S. 102.
16 Ebd., S. 109. – Die Hervorhebungen sind von mir anders gesetzt.

als prinzipiell Transzendentes ist es aber nicht auflösbar in einer anderen Seinssphäre. Trotz dieser *eigenen* Seinsweise *ist* es nur in einem relativen Sinn und zwar in Wesensnotwendigkeit[17]; aber die Realität bleibt „für sich“: es gibt keine vereinigte Gemeinschaft von Bewußtsein und Realität, weil die beiden Komponenten wesensmäßig verschieden sind[18]. Das Bewußtsein hat überdies kein reales Sein notwendig[19], es ist völlig gleichgültig gegenüber dem relativen Sein. Zwischen dem relativen Sein, das angeblich seinen ganzen Seinssinn im absoluten Bewußtsein hat, und dem absoluten Bewußtsein, das gegen diese Angewiesenheit[20] völlig indifferent ist, öffnet sich eine absolute, unüberbrückbare Kluft: „ein wahrer Abgrund des *Sinnes*“[21]. Husserl ist sich darüber von Anfang an klar, daß das Transzendente damit in eine äußerste Fragwürdigkeit rückt. „Wie Immanenz erkannt werden kann, ist verständlich, wie Transzendenz, unverständlich“[22]. Ein Übergang zwischen beiden ist eine „metabasis eis allo genos“[23].

Von hier aus scheint es mir im Grunde unleugbar, daß das cartesianische Fundament bei Husserl das ganze Denken in kaum entwirrbare Schwierigkeiten bringt. Wenn man die Überwindung des Cartesianismus nur in dem Auflockern der versichernden *Gewißheit* sieht, dann übersieht man die Problematik der Immanenz, die nicht nur als „Einstellungsänderung“ interpretiert werden kann, die mit „Innerlichkeit“ überhaupt nichts zu tun habe.

Hier ist auch der Ort, wo in einer eigenartigen Weise das „An sich“ wieder auftreten kann. Durch den wesenhaften Unterschied von Immanentem und Transzendentem und durch *die Nicht-Auflösbarkeit* des *wesensmäßig relativen* Seins des Realen in der Immanenz wird die Notwendigkeit gegeben, die in aller Unselbständigkeit des Realen *wenigstens* begrifflich noch verbleibende *Eigenheit* seiner Seinsweise in einem „An sich“ zu denken. Doch dieser gewissermaßen durch die Verlegenheit aufdiktierte Grenzbegriff muß wieder aufgelöst werden, da jedes „An sich“ nur „vorbehaltlich“ ein solches ist. „Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinn gar nichts, es hat gar kein „absolutes Wesen“, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewußtes, bzw. Vorstellbares, in möglichen Erscheinungen zu Verwirklichendes ist“[24]. Das Transzendente hat „den bloßen sekundären Sinn eines Seins *für* ein Bewußtsein“[25]: wenn Husserl aber das sozusagen „erste“ Sein des Transzendenten als „gegeben“ denkt, dann beschränkt er sofort wieder dieses „gegeben“ auf ein „vorbehaltlich gegeben“[26]. Zwischen diesen einander widerstreitenden Bestimmungen des Transzendenten versucht Husserl sozusagen einen einseitig vorangetriebenen Begriff des Transzendenten, nämlich den beinahe fiktiven, aber doch auch methodisch notwendigen Grenzbegriff einer „reinen“ Gegebenheit, d.h. ein ohne jede menschliche Zutat und Beziehung Gegebenes – welchen Begriff er aber

---

17 Vgl. § 49, S. 114ff.
18 Ebd., S. 116.
19 Ebd., S. 115.
20 Vgl. R. Boehm. a.a.O., S. 237.
21 Ideen I, Husserliana III, S. 117 (von mir gesperrt).
22 II, 84. – Vgl. auch II, 35.
23 Vgl. II, 34.
24 Ideen I, Husserliana III, S. 118, vgl. S. 474 eine Version des Satzendes: „Vorstelliges, Erscheinendes“, die etwas abschwächt.
25 Ebd., S. 117.
26 Ebd., S. 116.

gleich wieder zurücknehmen muß, weil er den fundamentalen Ansätzen widerstreiten würde. Das Transzendente selbst ist also ein einziges Rätsel. Die wachsende Bedeutung der Epoche verbirgt eher diese grundsätzliche Frage, weil sie die Transzendenz *a priori* einklammert. Der prinzipielle Unterschied der beiden Seinsweisen (Immanenz-Transzendenz) wird ständig behauptet, obwohl der volle Umfang der Seinsweise des Transzendenten kaum gefragt wird, denn der Unterschied der relativen und der absoluten Gegebenheit ist zunächst nur *ein* Unterschied. Dieser Unterschied ist – von Husserl her konsequent gedacht – völlig vom absoluten Bewußtsein aus ermöglicht. Das heißt aber: Husserl denkt die *Seins*verhältnisse von den *Setzungs*verhältnissen her[27]. Die Setzungsmacht des absoluten Bewußtseins ist so vermögend, daß sie keines realen Seins bedarf. Selbst die Vernichtung der Dingwelt würde das Sein des Bewußtseins in seiner eigenen Existenz und in seinem Wesen nicht berühren. Der postulierte Wesensunterschied zwischen Immanenz und Transzendenz hat so letztlich den Sinn, das Bewußtsein zu seiner Absolutheit zu bringen. Die „Region des reinen Bewußtseins“[28] wird gewonnen durch das völlige Sichabsetzen von jeder Idee eines „An-sich“, das nicht im Intentionalitätssystem vorgängig schon enthalten wäre. Die „Unsinnigkeit“ einer *„absoluten* Realität“ wird verlassen – nicht verschwindet damit aber die Orientierung an der „An-sich“-Vorstellung und den damit zusammenhängenden ontologischen Voraussetzungen. „Husserl *verneint* ein absolutes Sein des Realen *auf Grund der Behauptung* der eigenständigen Seinsweise des Realen als des ‚An-sich-seins‘ von Transzendentem, welches prinzipiell die Möglichkeit seiner absoluten Gegebenheit ausschließt. Das ‚eigenständige‘ Wesen des Realen gründet im An-sich-sein der Dinge, schließt die ‚Selbständigkeit‘ der Realität prinzipiell aus“[29]. Es bleibt also bei aller Differenz der Seinsweisen doch noch eine gemeinsame Charakteristik. Worin liegt sie?

Orientierung am Modell einer an-sich-seienden Gegebenheit

Der Unterschied kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Annahme eines „An-sich“, trotz verschiedenen Sinnes, für beide Bereiche gültig ist. Deutlicher gesagt: Das Medium, in dem die Auslegung die Unterscheidung zwischen dem bloß zufälligen-bewußtseinsrelativen Sein und dem notwendig-absoluten Sein fällt, gibt selbst die unscheinbare Perspektive ab und den leitenden Horizont her, aus denen sich die Differenzierung bestimmt: eine grundsätzlich am Modell der „Gegebenheit“ orientierte Blickrichtung entdeckt den Unterschied der Gegebenheits*weisen*. Der prinzipielle Unterschied zwischen Immanentem und Transzendentem beruht in seiner schneidenden Schärfe einzig darauf, daß sich der Blick auf die Setzungs*weise* der beiden Bereiche heftet. Die *Seins*art beider Regionen aber gründet von vornherein auf dem Verständnis der „Gegebenheit“ im Anhalt an den Leitentwurf von „gegeben“ = „vorhanden“ = „Sein“ (Sinn von Sein). Das wird auch an einzelnen Formulierungen evident: „Immanentes oder absolutes Sein und transzendentes Sein heißt zwar beides ‚seiend‘? ‚Gegenstand‘, und zwar hat beides seinen gegenständlichen Bestimmungsgehalt; evident ist aber, daß, was da beiderseits Gegenstand und gegenständliche Bestimmung heißt, nur

27 Vgl. auch R. Boehm, a.a.O., S. 222.
28 Vgl. die Kapitelüberschrift, Ideen I, S. 110.
29 H. Boehm, a.a.O., S. 232.

nach den leeren logischen Kategorien gleich genannt ist“[30]. Offensichtlich unterschätzt Husserl die heimliche Macht seiner „leeren“ Kategorien.

Husserl denkt das Un-Gegenständliche im Lichte des Gegenständlichen, d.h. mit den Mitteln, die der Sphäre entnommen sind, die er überschreiten bzw. einklammern wollte. Und ist nicht dieser Bereich der abgetanen „absoluten Realität“ gerade durch eine bloße Verneinung nicht loszubekommen? Warum sind die Phänomene *„bloße* Phänomene“[31]? Ich kann hier nicht alle Gründe anführen, die vielleicht mitspielen, wenn Husserl so oft vom „bloß phänomenalen Sein des Transzendenten“ u.ä. spricht. Nur *eine,* vielleicht sachlich etwas vertiefte und zugleich kritische Perspektive soll herausgehoben werden, ohne daß dieser Gesichtspunkt freilich unter jeder Bedingung Husserls Gedankengängen aufgedrängt werden könnte und sollte.

Das Phänomen als „Vertretung“

Die energische Zurückweisung jeder repräsentativen, symbolischen und subjektiven Funktion des „Phänomens“ kann nicht verhindern, daß die Phänomene in einem umfassenderen Sinne „Abschattungen“ sind. Trotz der Ablehnung solcher Auffassungen liest man an einer entscheidenden Stelle den Satz: „Darin [in der transzendentalen Subjektivität] sind alle ihm vordem in natürlicher Einstellung zugänglichen weltlichen Vorkommnisse *vertreten* durch *entsprechende* reine oder transzendentale Phänomene, eben denjenigen, in denen für ihn Weltliches schlechthin „ist“, d.h. als seiend und eventuell bewährt gilt“[32]. In unzähligen Zitaten ließe sich diese „Vertretung“ nachweisen: es ist „Bewußtseinsäquivalent der betreffenden Art ‚Wirklichkeit‘“, „das dem betreffenden Gegenstand entsprechende ‚äquivalente Korrelat‘“, „das Sein von Bewußtseinszusammenhängen ... gleichwertig mit dem seienden Gegenstand“ usf.

Aber uns interessiert hier nicht die für die Phänomenologie freilich lebenswichtige Frage nach dem Ursprung, dem Sinn und der Genesis dieser „Korrelation“, die an verschiedenen anderen Orten schon ausführlich behandelt oder wenigstens gestreift wurde. Die vorstehenden Erörterungen gelten dem Begriff des Phänomens. Dieser ist jetzt in seiner vieldimensionalen Bedeutung zum Vorschein gekommen. Aber die verschiedene Bedeutung eines Begriffes wäre nicht das, was den Interpreten Husserls hier beinahe zur Verzweiflung bringen kann.

Gründe für die innere Vieldeutigkeit des Phänomen-Begriffes

Vielmehr wird die Unterscheidung der Bedeutungsmannigfaltigkeit erschwert durch das Ineinander verschiedener Denk-Ebenen. „Phänomen“ bedeutet in einem noch sehr unmittelbaren und „natürlichen“ Sinne eine Sache in ihrem Sichzeigen, ist ein „Gegenstand“ in der Rückbeziehung auf ein menschliches Vorstellen, besagt das Ding der abschattenden Dingwahrnehmung, steigert sich zur immanenten Gegebenheit, radikalisiert sich zusehends zum Korrelat eines entsprechenden subjektiven Systems, wird nochmals reduziert auf seinen reinen intentionalen Gegenstandssinn hin unter Neutralisierung der thetischen Charaktere und der doxischen Modalitäten usf.[33]. Aber auch die sich stufen-

---

30 Ideen I, S. 116f.

31 Cartes. Meditationen, Husserliana I, S. 60 (von mir gesperrt).

32 Ideen III, Husserliana V, S. 145f. (Nachwort) u.ö.

33 Vgl. E. Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philosophische

weise entfaltende Differenzierung des Phänomen-Begriffes ist nicht so verwirrend. Die Not kommt aus einer aporetischen Spannung des Husserlschen Denkens selbst: Husserl „beschreibt" begrifflich den transzendentalen Sinn der neu erreichten Phänomen-Sphäre mit den Denkmitteln der Zone, die er durch die dynamische Reduktionsfolge gerade verlassen will. „Er gebraucht ‚transzendentale' Begriffe, aber klärt die Möglichkeit derselben nicht auf ... Der Zusammenhang von transcendental-phänomenologischem Seinsverständnis und Sprache bleibt im Dunkel"[34]. Fink hat dies für die Begriffe „Phänomen", „Reduktion", „Leistung" und „Konstitution" gezeigt[35], so daß hier nicht weiter auf diesen Sachverhalt eingegangen werden soll, der freilich eine ausreichende Darstellung verdienen würde.

Die Unbestimmtheit und schwebende Mehrdeutigkeit entstammt der nicht viel weniger komplizierten Problematik in der Begrifflichkeit von „Immanenz" und „Transzendenz". Man muß sich hier nochmals der fundamentalen Kritik Heideggers erinnern, die er schon in den ersten Schriften anbringt. „Immanenz und Transzendenz sind Relationsbegriffe, die erst ihre sichere Bedeutung durch die Festsetzung dessen gewinnen, *dem* etwas immanent, bzw. transzendent gedacht werden muß"[36]. Für Husserl bleibt das reine Bewußtsein der Boden, „in dem die Welt aller Typen von Transzendenzen *vertreten* ist *durch* die *Noemata*"[37].

Die Frage nach der einheitgebenden Konstitution des identisch Gemeinten

Die Aporien um den Begriff des „Noema" können hier nicht geklärt werden, vielmehr soll von einigen Fragen im Zusammenhang dieses Begriffes aus der freilich nicht bruchlos geschehende „Übergang" zu Heideggers Phänomen-Begriff in seiner inneren Notwendigkeit skizziert werden. Noema ist ja nicht der *Gegenstand schlechthin,* wie er an sich selber ist, sondern der Gegenstand im Wie seines sogenannten Vermeintseins. Er ist das Bewußte als solches, das „cogitatum qua cogitatum"[38], „der Sinn im Wie seiner Gegebenheitsweise"[39]. In den „Logischen Untersuchungen" ist dieses „Noema" noch sehr einseitig in den Akt selbst einbezogen: „Auffassungssinn", „Materie des Aktes" usf. Die Unterscheidung vom Gegenstand schlechthin wird folgendermaßen gefaßt: „der *Gegenstand,* so wie er *intendiert* ist, und schlechthin der *Gegenstand, welcher* intendiert ist"[40]. Die Beziehung eines Aktes auf den Gegenstand hängt völlig an dem Noema.

Nun darf man sich das Noema nicht vorstellen als ein „immanentes" oder „mentales Objekt", sogar der Ausdruck „intentionales Objekt" ist noch gefährlich[41]. Indem das „Abbild" nur wieder ein zweites Reales wäre, das für ein anderes als Bild diente, würde sich die aufgesuchte Frage schon im Ansatz in einen unendlichen Regreß begeben. Es gibt hier nur *eine* Realität, deren „transzendente Setzung", „Thesis", „Wirklichkeit"

Forschung 11 (1957), S. 321-337, bes. S. 331ff.

34 Ebd., S. 336.

35 Ebd., S. 334ff.

36 Duns Scotus, S. 234.

37 Husserliana VII, 401 (von mir hervorgehoben).

38 Cartes. Meditationen, Husserliana I, § 14-17, S. 70ff.

39 Ideen I, Huss. III, S. 234.

40 LU II, 1, S. 400.

41 Ideen I, Huss. III, S. 224ff.

nicht „mitgemacht“ wird bzw. „eingeklammert“ wird[42]. Das Noema ist dann „Korrelat“.

Aber die Zurückweisung selbst differenziert nur noch das Problem. Husserl empfindet von Anfang an diese Schwierigkeiten schon begrifflich[43]. Außerordentlich gereizt wird die Unsicherheit in diesem Bereich, wenn man auf die einheitgebende Bildung des identisch Gemeinten zurückfragt. Die Phänomenologie der Wahrnehmung zeigte ja, daß die Abschattungen eine Mannigfaltigkeit von konkreten Noemen hergeben, die freilich selbst nicht bloß auf andere Noemen verweisen, diese enthalten oder anzeigen, bestätigen oder korrigieren, sondern von immer neuen Seiten und mit immer neuem „Inhalt“ ein identisch Gemeintes darstellen[44]. Woher aber wird das Bewußtsein selbst geleitet, um in diesem Reichtum der „Einseitigkeit“ und Darstellungsweisen den identischen Gegenstand *als* gemeinten *durchzuhalten?* Wie wird diese Einheit selbst möglich?

Zur Terminologie von „Aktmaterie“ und „Noema“

Die verschiedenen Theorien, die durch Assimilation, Assoziation, psychologisch-genetische Entwicklung, „Verschmelzung“ und anderswie diese Einheitsbildung erklären, brauchen hier nicht einzeln dargestellt und auch nicht kritisch beleuchtet zu werden[45]. Ihr Hauptmangel liegt wohl darin, daß sie in eine dualistische Grundstruktur eingezeichnet sind, deren letzte Fundamente man nicht als sehr klar ansprechen wird. Grob, aber vielleicht in der Überspitzung doch auch noch treffend, darf man vielleicht zusammenfassen: unverändert bleibende, letztgegebene sinnliche Data werden als eine vage Vielheit ungeordneter Grundelemente überformt durch bestimmte „prägende“ und sinnverleihende Bedeutungen und Charaktere. Husserl spricht von „Auffassungscharakteren“.

Wenn nun dieser Leitentwurf gerade durch Husserls „kategoriale Anschauung“ fragwürdig wurde, so fesselte die unklare[46] Form-Materie-Begrifflichkeit und der dieser zugrundeliegende Verstehenshorizont die Mächtigkeit dieser Entdeckung. Auch wenn Husserls Kategorien keine reinen Formen des Denkens sind, die an sinnliche Data herangetragen werden, so bleibt auch z.B. die Unterscheidung von „intentionaler Morphé“ und „sensueller Hyle“[47] doch innerhalb derselben Grundverlegenheiten stehen.

Schon in den „Logischen Untersuchungen“ hieß es: „Die Materie... ist die im phänomenologischen Inhalt des Aktes liegende Eigenheit desselben, die es nicht nur bestimmt, daß der Akt die jeweilige Gegenständlichkeit auffaßt, sondern auch *als was* er sie auffaßt, welche Merkmale, Beziehungen, kategoriale Formen er in sich selbst ihr zumißt“[48]. Obwohl Husserl in den Ideen I die noch stark an Akten orientierte Termino-

---

42 Vgl. ebd., S. 225f.

43 Vgl. z. B, schon LU II, I S. 370-375.

44 Vgl. zur näheren Deutung Ideen I, S. 207f.

45 Vgl. dafür Aron Gurwitsch, Théorie du champ de la conscience, Textes et études anthropologiques, Brügge 1957, S. 78ff. u.ö. – Gurwitschs Vereinigung von transzendentaler Phänomenologie und Gestalttheorie ist zwar sehr beachtlich, scheint mir aber die Hauptvorzüge eher in der kritischen Perspektive gegenüber Husserl und in einzelnen Analysen zu besitzen.

46 Die Unklarheit hat ihren Grund in der nur schwer zu erhellenden Übernahme der metaphysischen Prinzipien von „Form“ und „Materie“ (materia prima), die aber neben der Verwandlung in das transzendentale Denken gerade in der Materie-Bestimmung zwischen einer transzendental gemeinten „materia prima“ und „materia secunda“ hin- und herpendelt.

47 Vgl. Ideen I, Huss. III, § 85, S. 207.

48 LU II, 1, S. 415f.

logie der „Logischen Untersuchungen“ aufgibt und „Materie“ durch „Noema“ bzw. „noematischen Sinn“ ersetzt[49], verliert die Betrachtung die „Materie“ in der eben beschriebenen Aufgabe eher aus dem Blick. Von daher kann man – so widersprüchlich es sich anhört – vielleicht sagen, die „Logischen Untersuchungen“ hätten die Bedeutung der „Materie“ besser hervorgehoben und gewahrt, auch wenn das mehr in der Weise eines Problems steckenblieb. Schon der „Noema“-Begriff bringt in seiner terminologischen Struktur eine scharfe Zuordnung auf das reine Bewußtsein.

Voraussetzungen für das Übergewicht des „noetischen“ Gesichtspunktes in der Phänomenanalyse

Die Ursache für das Zurücktreten unserer Frage liegt ohnehin in der Verlagerung des Schwerpunktes und Interesses der Untersuchung auf die konstitutive Analyse der subjektiven Erlebnisse. „Die Betrachtung wendet sich den wesensmäßig in den Erlebnissen selbst, in ihren Sinngebungen, in ihren Noesen überhaupt gleichsam *vorgezeichneten,* gleichsam aus ihnen herauszuholenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten zu“[50]. Die Reduktionsfolge schließt sogar den Weg förmlich ab, um den vollen Sinn und das entfaltete Wesen dieser „Materie“ zu klären, die in ihrer Bedeutung nur verständlich wird, wenn diese „Materie“ mehr in ihrer *Selbstgegenwart* von ihr selbst her (und damit von der sich zeigenden Sache her) aufgehen kann. In einem Bewußtsein aber – „als *ein für sich geschlossener Seinszusammenhang* ... als ein Zusammenhang *absoluten Seins,* in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann“[51] – in einem solchen Bewußtsein, wo alles nur den sekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewußtsein[52] haben kann, ist jedes Kommen und jede mögliche Nähe eines „Phänomens“ davon bestimmt, wie weit es *für* das Bewußtsein „als Identisches von einstimmig motivierten Erfahrungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar“[53] ist. Das Bewußtsein kommt selbst nur zureichend und genügend in seine Reinheit, wenn es sich als Einheit von Erscheinungen *bewährt.* Und wenn die Zuversicht in eine universale Bewährung nicht nur von einem dem Erkennen impliziten Willensentschluß abhängig gemacht wird, sondern sogar in die beharrliche Geduld eines unendlichen Strebens gebrochen wird, so ändert das am grundlegenden Ansatz nicht allzuviel.

Was ist das für ein „Sein“, das einem jeden zugemessen wird? „Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt“[54]. Auch wenn man dieses „Setzen“ im Zusammenhang mit dem schon erläuterten Sinn der „Konstitution“ nicht primitiv subjektivistisch mißverstehen kann, dann bleibt doch die Frage, ob diese in sich selbst *positiv* nicht sehr aufschlußreiche „Setzung“ die Grundbedenken ausräumen kann. Das Phänomen ist ein Sich-Zeigendes. Offenbar kommt ihm dieses „Sich-Zeigen“ nicht

---

49 Vgl. Ideen I, Huss. III, S. 219, besonders auch Anm. 1, zur „Noesis“ vgl. S. 210.
50 Vgl. Ideen I, S. 213.
51 Ebd., S. 117.
52 Ebd.
53 Ebd.
54 Ebd.

nur dadurch zu, daß wir es ansehen. Wir legen doch nicht sein Aussehen in es selbst hinein. Solange wir aber aus dem Husserlschen Blickwinkel die Dinge betrachten, sehen wir nur die unserem gegenständlichen Vorstellen zugekehrte Seite. Dieses „Andere", das der Gegenstand als Phänomen im weitesten Sinne *auch noch* ist, wird zwar nicht unbedingt geleugnet, aber doch so gut wie ausgeschlossen, Konsequenterweise zeigt sich diese Verschärfung innerhalb des reinen Bewußtseins. Die „Phänomene" werden fast nur unter *noetischem* Gesichtspunkt betrachtet. Im Felde der phänomenologischen Reinheit und der eidetischen Allgemeinheit, darin jegliche Transzendenz ausgeschaltet ist, liefert die „reine Hyletik"[55] nur mögliche Stoffe für intentionale Formung[56]. „Nicht nur was die Schwierigkeit, sondern auch was die Rangstufe der Probleme vom Standpunkt der Idee einer absoluten Erkenntnis anlangt, steht sie offenbar tief unter der noetischen und funktionellen Phänomenologie"[57]. „Die unvergleichlich wichtigeren und reicheren Analysen liegen auf seiten des Noetischen"[58]. Könnten diese Sätze eigentlich in dieser Sicherheit niedergeschrieben werden, wenn die strenge Korrelation von Noema und Noesis bewahrt würde?

Die Bedeutung des Phänomens als intentionales Erlebnis

Bewußtsein *von* etwas ist Bewußtsein von Bewußtseinsleistungen. Das ist zwar selbst nicht unwesentlich: „Erlebnisse" im streng phänomenologischen Sinne sind keine toten Sachen und „Inhaltskomplexe", Unterlagen für Erklärungen, die man nach Elementen, Komplexbildungen, nach Klassen und Unterklassen betrachtet, Dinge, „die bloß sind"[59]. Sie *bedeuten,* sie *meinen...* Es schwingt in diesem Begriff des Erlebnisses die Polemik gegen eine mechanistische Deutung von Sinngebilden mit: insofern widerstrebt jedes Erlebnis dem Aufbau einer Erkenntnis aus konstruktiv verbundenen Empfindungsdaten und atomistisch verstandenen Elementen und bildet mit dem Gegebenen selbst eine unablösbare Einheit, die bei Husserl nicht durch den unbewußten und produktiven Schwung eines Genies gezeichnet ist, sondern durch die intentionale Beziehung. Das ist in einem zugleich ein wesentlicher Kreuzungspunkt von Übereinstimmung und Abstoßung zwischen Husserl und der Lebensphilosophie. Eine wurzelhafte Identität von Bewußtsein und Gegenstand auf dem Grunde dieser Einheit ermöglicht jeweils die unablösbare Einheit.

Wenn auch das „Bedeuten" Husserls im Blick auf die Unmittelbarkeit und Intensität hinter dem lebensphilosophischen „Erlebnis" zurückbleibt, so zeigt doch Husserls Entdeckung der „Potentialitäten" des Bewußtseins (vgl. Retention und Protention), wie wesentlich das aktuelle Bewußtsein und jegliches Sich-Zeigen in eine weitere Umgebung hineingestellt und in einen „lebendigen Horizont"[60] verflochten und verwoben ist, darin es umspielt ist von verborgenen Sinnesbestimmungen, die über die Kapazität eines cartesianisch bestimmten Bewußtseins weit hinaustragen.

---

55 Vgl. Ideen I, S. 215.
56 Ebd.
57 Ebd.
58 Ebd., S. 212.
59 Ebd., S. 215.
60 Krisis, Huss. VI, S. 152.

Die Aporien in der Noema-Noesis-Korrelation

Aber diese von Husserl erst später voll erweiterte und mit ihren Konsequenzen geahnte Dimension des Bewußtseins vollzieht sich im Grunde doch nur auf der Seite des Noetischen. Zwar wird betont, daß das Eidos des Noema auf das Eidos des noetischen Bewußtseins verweist[61], „beide gehören *eidetisch* zusammen“[62], aber der von Husserl geforderte noeto-noematische Parallelismus, die Korrelation zwischen ihnen, brachte die transzendentale Phänomenologie in Aporien hinein, die das Werk überhaupt in Gefahr brachten[63]. „Hier ist das ganze Denken nicht zur Reife gekommen ... Zunächst bin ich nicht einmal sicher, wie das verfahrene Ding aus dem Dreck zu ziehen ist“[64], schreibt Husserl im Jahre 1916 in einer Notiz zum Noema-Begriff der Ideen I. Diese Bemerkungen mit ihrem Kontext machen auch deutlich, daß es abwegig wäre, dem Thema des Noema hier umfassender nachzugehen. Mit dem Hinweis auf die Einseitigkeit dieser Korrelation soll nur eine Voraussetzung in Husserl aufgezeigt werden, die in ihren inneren Spannungen auch dem jungen Heidegger nicht verborgen bleiben konnte, als er sich besonders von der mittelalterlichen Scholastik her zum ersten Mal mit Husserl beschäftigte.

Der besondere Einsatzort des jungen Heidegger:
die bedeutungsdifferenzierende Funktion des „Materials“ im weitesten Sinne

Der junge Heidegger betont in seiner Habilitationsschrift nämlich gerade „das Prinzip der Materialbestimmung jeglicher Form, das seinerseits die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt in sich schließt“[65]. Für den transzendentalen Idealismus sieht der junge Privatdozent gerade darin die Aufgabe, das Prinzip der Materialbestimmtheit der Form in seine Grundposition einzuarbeiten[66]. Offenbar bewegt sich Heideggers Fragen diesen Aufgaben gegenüber in einer zweifachen, freilich in sich zusammengehörigen Weise. Welcher Art ist die „Gegenständlichkeit“, die selbst nur Sinn hat für ein urteilendes Subjekt – dennoch unbestreitbar aber zugleich – und hier zieht Heidegger mit dem „kritischen“ Realismus an einem Strang – die Transzendenz der „Gegenstände“ nicht einfach „ausklammern“ möchte[67]? Die Erörterungen über den Begriff der Realität in „Sein und Zeit“ und besonders die Formulierungen hinsichtlich der Stellung zu Realismus und Idealismus[68] lassen deutlich erkennen, daß Heidegger an dieser Fragestellung weitergebaut hat. Insofern war auch die Tatsache, daß Heidegger sich in seinen ersten Schriften zum „Realismus“ schlägt, von einer prinzipiellen Bedeutung, obwohl von diesem „Realismus“ als einem für sich gesonderten Bewegungstyp so gut wie nichts mehr übrig bleibt. Aber gegenüber Husserl und erst recht gegen jeglichen Neu-

---

61 Es ist bezeichnend, daß dieses Verweisen selbst auf die Noesis nur insoweit verweist, als das Sein des Noema im percipi „aufgeht“. Die noematische Polstelle bleibt blaß (Ideen I, 8. 247 oben).

62 Ideen I, Huss. III, S. 247.

63 Vgl. die Beilagen XVII-XXIV (bes. XVII, XVIII, XIX, XXIV) in Ideen I, Huss. III, S. 404-412 (fast alle 1914, teils 1915).

64 Ideen I, Huss. III, S. 407.

65 Duns Scotus, S. 231f.

66 Ebd., S. 233.

67 Vgl. z.B. auch ebd., S. 234f.

68 Vgl. SZ § 43, S. 200ff., besonders aber S. 207.

kantianismus war doch das Problem gegeben. Die Verlegenheiten sammeln sich schon für den jungen Heidegger in der Frage, wie denn das *Wesen* des Subjekts gefaßt werden müsse, *dem* etwas immanent oder transzendent sei[69].

Heidegger ist überzeugt, daß sich diese Frage nur lösen läßt, wenn die transzendentale Fragestellung nicht in der logischen Sphäre des geltenden Sinnes stehenbleibt, sondern in einer „endgültigen Aufhellung“[70] das Bewußtsein metaphysisch-teleologisch deutet, darin alle Korrelation von Subjekt und Objekt in einen absoluten Grund hinein überstiegen und begründet wird. Und es bleibt ganz bezeichnend, daß Heidegger die Zuwendung zur Metaphysik als der eigentlichen Optik der Philosophie darin motiviert sieht, daß offenbar nur „der Durchbruch zur wahren Wirklichkeit *die bedeutungsdifferenzierende* Funktion *des Materials*“[71] erklären kann. Die „ontische Deutung“ des Gegenstandes ist genauso unentbehrlich wie die „logische Fassung“[72]. Der logische Sinn muß seiner „ontischen Bedeutung“ nach zum Problem werden. Damit ist im Grunde auch schon die Frage nach der *Seinsart* impliziert. Es geht also um die „transzendental-ontische“[73] Fassung des Gegenstandsbegriffes. Damit ist eine *„prinzipielle* Untersuchung über Wert und Grenzen dieser (Form-Materie-)Duplizität unumgänglich“[74] verknüpft.

Die zweite Dimension der Heideggerschen Frage läßt sich also zusammenfassend formulieren: In welcher Weise kann die fundamentale Korrelation von Subjekt und Objekt so gefaßt werden, daß sie *in der Helle* und *durch* die konstitutive *Mächtigkeit* einer diese Korrelation selbst übersteigenden „Transzendenz“[75] zwar an die reiche Fülle und Gestaltungskraft des Subjekts gebunden bleibt, ohne sich aber in diesem selbst erschöpfen zu können, sondern *zureichend* gegründet wird? Wie ist der logische Sinn in einer ontischen Bedeutung zu fassen, in welcher „Wirklichkeitsform“ *ist* er denn?

Hermeneutische Spielregeln zur Bedeutung des Heideggerschen Ansatzes

Die beinahe enthusiastisch „metaphysische“ Lösung des jungen Heidegger wurde schon im Exkurs I skizziert. Jetzt ist deutlich geworden, wie sehr diese mit der Lösung der konkreten einzelnen Problematik zusammenhängt. Offenbar hielt die „metaphysische“ Tendenz der zwingenden Schärfe der Grundlagenfragen nicht stand. Ist nicht alle „Me-

---

69 Vgl. dazu Exkurs I.

70 Duns Scotus, S. 235. – Vielleicht darf man nicht ohne Grund unsere von Heidegger her selbst ausweisbare Unterscheidung eines „transzendental-hypothetischen“ und eines „absoluten“ Grundes hier schon grundgelegt sehen. Vereinfacht und formal gesagt: während der junge Heidegger glaubt, der absolute Grund löse auch die Probleme des „transzendental-hypothetischen“ Grundes auf, widmet sich der Heidegger von „Sein und Zeit“ in dem veröffentlichten Teil fast ganz der Ausarbeitung dieses „transzendentalen“ Grundes. Auch von hier her ist nicht zu beweisen, daß Heidegger den „absoluten Grund“ bei der Planung von „Sein und Zeit“ schon aufgegeben hätte, wie wir an anderer Stelle ebenfalls schon glaubten zeigen zu können. Vgl. überhaupt Exkurs I.

71 Ebd., S. 235.

72 Ebd., S. 236/237.

73 Ebd., S. 237.

74 Ebd., S. 235.

75 Ich lasse das Wort „Transzendenz“ bewußt – wie übrigens den ganzen Satz – in einem Zwielicht schillern, das dunkel auf SZ und WG verweisen kann und doch noch seine Herkunft aus dem Bereich der ersten Schriften hat. Zugleich bleibt dabei „Transzendenz“ in der inneren Mehrdeutigkeit, die der Metaphysik entspricht, und die auch selbst noch in den Versuch einer „Überwindung der Metaphysik“ hineinspielt.

taphysik“ vom Denken her gesehen eine „Ausflucht“? Wird die Fragwürdigkeit der Phänomene selbst in einen Urgrund hinein übersprungen und aufgelöst?

Zur gleichen Zeit also, da Husserl um die tiefen Aporien seiner Ideen I sehr deutlich wußte, arbeitet Heidegger an seiner Habilitationsschrift und beginnt mit seinen ersten Vorlesungen. Was dabei als Resultat „herauskommt“, ist im Blick des heutigen Fragestandes vielleicht enttäuschend. Das hat die meisten Interpreten auch wohl dazu verführt, Heideggers erste Schriften überhaupt nicht zu lesen oder als bedeutungslos zu übergehen. Aber diese Unscheinbarkeit eines offensichtlich längst überholten „Programms“ ist wesentlicher als „Ergebnisse“ für das Verständnis Heideggers, weil sie die in den einzelnen Untersuchungen „niedergehaltene geistige Unruhe“ „zu Wort kommen läßt“[76], die als das Bleibende und Überdauernde auf dem Denkweg Martin Heideggers auch dann noch die Besinnung in ihre Bahnen leitet, wenn die Antworten der jeweiligen Standorte den unruhigen Fragen nicht mehr genügen. Diese Unscheinbarkeit gibt einen Wegweiser für den Denkweg Martin Heideggers, der uns auch dann noch zuverlässig führt und in den Bewegungsgang und in die „Kehre“ zeigt, wenn er als Wegweiser unterwegs zu seiner Zeit stehenbleibt, zurückgelassen wird und in gewisser Weise vielleicht sogar unwesentlich wird.

Vormethodische Schritte Heideggers im Blick auf das „reine Ich“ Husserls

Heidegger vermeidet Husserls Begriffe „Noema“, „Noesis“ usf. genau so wie das „reine Ich“, obwohl ihm die sachliche und methodische Notwendigkeit eines „überindividuellen Ich“[77] mindestens auf dem Grundansatz des neuzeitlichen Denkens nicht unbekannt ist. „Die Konzeption des Begriffes ist gerade aus dem Bestreben erwachsen, die Wahrheit und ihre Geltung vom individuellen Subjekt unabhängig zu machen. Der Begriff soll rein logisch als das System der leitenden Erkenntnisformen verstanden werden, die allerdings beim aktuellen Erkennen in ein individuelles Subjekt eingelagert sind“[78].

Obwohl Heidegger für das Verständnis des in dem entsprechenden Systemaufbau notwendigen Überindividuellen wirbt, übernimmt er es nicht. Ist es ihm zu „metaphysisch“’? Husserl notiert um dieselbe Zeit, daß die Grundoperation der transzendentalen Phänomenologie, die Freilegung des absoluten Ich-Feldes, in einer Verwandtschaft zu Fichtes intellektueller Anschauung und zu Schellings Ekstase stehe: „das Ich wird ja dabei außer sich gesetzt, als ein gar nicht mehr da Seiendes“[79]. Heidegger weist auf die fragwürdige Stelle eines „Trägers“ der Gedanken hin. Er zweifelt, ob Geysers „reine Gedanken“ hier weiterbringen, die an Meinongs „Objektiv“ erinnert. „Und dieses Phänomen halte ich, nicht seinem Bestehen, wohl aber seiner ‚Natur‘ und Struktur nach, für problematisch“[80]. Das Problem selbst rührt von Kant her, denn von ihm her kommt es, „daß das Sein seine translogische Selbständigkeit eingebüßt hat, daß das Sein zu einem Begriff der transzendentalen Logik umgearbeitet ist. Das will nicht besagen, daß die Gegenstände ‚zu lauter logischem Gehalt gestempelt‘ seien; nur die Gegenständlichkeit, die Dinghaftigkeit gegenüber dem Dinghaften, das Sein gegenüber dem Seienden ist

---

76 Duns Scotus, S. 229.
77 Vgl. „Neuere Forschungen über Logik“, II. Teil, Sp. 577.
78 Ebd. (Heidegger macht das Geysers Kritik gegenüber geltend).
79 Husserliana VII, Beilage XXII, S. 408ff.
80 „Neuere Forschungen über Logik“, I. Teil, Sp. 470.

logischer Wert, Formgehalt“[81]. Heidegger, der offenbar diesen von Lask herkommenden Deutungen zustimmt, versucht dadurch über diesen hinauszukommen, daß er die bedeutungsdifferenzierende Funktion des sinnlichen bzw. unsinnlichen Materials herauszustellen gedenkt. „Bedeutungsgestaltend kann aber auch die ‚Subjekt-Objekt-Duplizität‘ Wirken“[82].

In diesem Zögern Heideggers gegenüber der Aufnahme des „reinen Bewußtseins“ liegt zwar keine Entscheidung eines Problems, dennoch bahnt sich in der Zurückhaltung gegenüber einer System-Stelle, die einen ganz bedeutenden Platz einnimmt im Aufbau der „Metaphysik“, eine wichtige Voraussetzung den Weg: diese Distanz und die Skepsis sind unüberspringbare Vorbedingungen für Heideggers späteren Begriff der Faktizität. Es darf auch nicht zu sehr überraschen, daß ein solcher Versuch *positiv* noch sehr unergiebig ist. Eher wird er in einer eigenartigen Mischung von Skepsis und revolutionärem Geist ein wenig radikal und verbissen wirken. Er wird sich selbst in den vielleicht grundsätzlich schon überwundenen Schwierigkeiten noch verstricken und mit den freigewordenen Valenzen des bisherigen Systembaues noch nicht gleich etwas anzufangen wissen.

Mit dieser Zurückhaltung selbst ist aber doch eine ganz wesentliche Vorbereitung auf „Sein und Zeit“ hin im Gange: wenn das „reine Ich“ als Garant der unabhängigen Wahrheit in Zweifel gezogen wird wegen seiner ontologischen Fragwürdigkeit und die Frage nach dem Sein, das nun keine „translogische Selbständigkeit“ mehr ist, über seine „logische“ Deutung hinaus Problem wird, wird deutlich werden, wie sehr die Aporien schon in den ersten Grundlagen des Ansatzes liegen. Dabei wird auch evident, daß sich die Fragen nicht einfach „metaphysisch“ lösen lassen. Hierdurch wird wieder die Scheidung von „ontologisch“ und „metaphysisch“ (als bestimmte Auslegung ontologischer Problembezirke) gerechtfertigt. Das Problem einer „Fundamental-Ontologie“ wird überfällig. Es ist klar, daß dieser Wandel des ontologischen Leitmodells beim Ansatz des menschlichen „Subjekts“ sich bewähren muß. Für den Begriff des Phänomens ist das sehr wesentlich, weil mit der Unmöglichkeit, die Phänomene in einem Bewußtsein oder auf dem Grund einer Subjektivität gründen zu lassen, *Erscheinungsweise* (vgl. oben die Setzungsweise!). *Gegenwart* und *„Ort“* des Phänomens überhaupt zum Mittelpunkt der neuen Fragen werden.

Heideggers Weltbegriff und die bei Husserl unerledigte Frage nach der Struktur und dem Wesen eines „noematischen“ Gesamtgefüges

Der „Übergang“ zu Heidegger und die sachliche Vorbereitung der Fundamentalontologie ist der Inhalt des ersten größeren Teiles dieser Abhandlung, so daß hier keine Wiederholungen am Platze sind. Die Spannung zwischen Erscheinendem und „subjektivem“ Erscheinen wird thematisch in der ontologischen Differenz, diese selbst wird in der transzendental-hypothetischen Fundamentalontologie ausgelegt usw. Die auf „Sein und Zeit“ laufende Richtung der weiteren Bemühungen ist von dem Bestreben geleitet, das Wesen der „Gegebenheit“ des Seienden durch eine Analyse der Umwelt und der Faktizität[83] zu klären. Der Aufweis der „Welt“ in der Auslegung des Zuhandenen führt

---

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Dies geschieht ab Winter-Semester 1919/1920 (vgl. SZ 72 Anm. 1).

zu der Bestimmung des Seienden, wie es „an sich“ ist. Im Grunde bedeutet diese Analyse die Erfüllung der von Husserl stark vernachlässigten Aufgabe einer Untersuchung der „noematischen“ Struktur. Indem der Grundbegriff des Daseins die ganze Untersuchung aus der Bewußtseinsstellung herausdreht, verliert auch der Begriff des „Noema“ seinen Sinn. Aber mir scheint, daß sich Heideggers Analysen der Sache widmen, die auf verwandeltem Boden noch auf das „Noema“ zurückweist: die in einem konkreten Noema „einseitig“ verlaufende Abschattung kann auf ihre mitenthaltenen Noemen hin ausgelegt werden, die unter sich einen in sich verwobenen und verweisenden Strukturzusammenhang bilden, der als Sinn- und bedeutungsvolle Gefügeordnung in seiner „Bedeutsamkeit“ herausgehoben wird und rückläufig sich als eine Freigabe der „Noesis“ erweist. Die „Welt“ ist gewissermaßen so etwas wie ein im strengen Sinn „noematisches“ Gesamtsystem, welches selbst zwar unselbständig ist, aber doch auch konstitutiv für die Noesis (Dasein). So lassen sich Noesis und Noema als echte Korrelation überhaupt nicht mehr trennen. Unter dem verwandelten Titel „Dasein“ und in fundamentalontologischer Orientierung wird ihre Bezogenheit eigenes Thema. Indem jede Erkenntnis und jedes Verstehen nur in der Helle des Seinsverständnisses möglich wird, in der sich das Seiende erst als ein solches eröffnet, läßt sich der Begriff des Phänomens auch nur begreifen als Sein und Seinsstruktur eines Seienden.

Die „Wirklichkeit“ des Phänomens

Wenn aber Sein je Sein von Seiendem ist, dann kann das Seiende nicht mehr „eingeklammert“ werden: es ist jeweils das Vor- und Mitthematische. Das Seiende ist in der Analyse nicht auf irgendeine Weise *„vertreten“,* sondern es zeigt sich „an ihm selbst“. Weil aber das Sein eigentliches Thema der Untersuchung ist, rückt das Seiende selbst in seiner dinghaften Gegenwart etwas zurück. In dieser Operation liegt m.E. noch eine „Einklammerung“ in einem positiven Sinne vor. Ihre Positivität liegt vor allem darin, daß sie in der Suspension einer ungeklärten Wirklichkeits-Thesis die Vorbedingung schafft, um das Seiende selbst *in* seinem „Wesen“ zum Vorschein zu bringen. Husserls Grundansatz hatte verhindert, daß ein solches Selbst-Erscheinen überhaupt bedeutsam werden konnte. Wenn sich so für Heidegger hier die Frage einer rechten Freilegung des Seins des Seienden stellt, die mit der rechten Beibringung des Seienden selbst unlösbar verbunden ist, wird überhaupt erst einmal eine explizite Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Wirklichkeit“ möglich. Es zeigt sich dabei eine kaum zu überschätzende und sehr wesentliche Wahrheit: die anscheinend so selbstverständliche und einfache Frage, ob etwas tatsächlich, feststellbar, „wirklich“ existiere, ist in ihrem Ursprung keineswegs so „natürlich“. Sie stellt vielmehr in ihrer Nivellierung auf das selbst wiederum sehr enge „Daß“ eine sehr abgeleitete und einseitige Operation dar, die bereits an viele Voraussetzungen gebunden ist. Ein „Zuhandenes“ – in dem weiten Sinne, den es in unserer Deutung erhält – ist gerade *in* seiner Unauffälligkeit und Unscheinbarkeit „wirklich“ und „an sich“. Wenn es in seiner Seinsweise gestört wird, selbst eigens auffällig aus seiner zurückgezogenen Dienlichkeit und so aus dem entsprechenden Verweisungsganzen heraustritt, erfährt sein Sein selbst eine „Modifikation“, die es selbst erst wieder ermöglicht, daß das Seiende auf die Ebene eines extrem Nur-noch-Vorhandenen projiziert wird, auf der die sehr eng gefaßte Frage nach seiner „Realität“, „Tatsächlichkeit“ und „Existenz“ vorgebracht wird. Eine solche Reduktion auf Sein als Vorhandenheit ist sicher ein legitimes Verfahren. Aber es kann sich weder zur einzigen noch zur ur-

sprünglichen Seinsart eines Seienden aufblähen. Es könnte sogar sein, daß es das wesentliche Wesen eines Seienden gerade abblendet. Nichtsdestoweniger sagt auch diese Auslegung noch Wahrheit vom Seienden aus. Die Folgen aus diesen Einsichten sind fast noch unausgemessen[84].

Die Dimension einer möglichen Ausweitung des Phänomen-Bereiches

Nun haben wir schon früher betont, daß Heidegger hier in „Sein und Zeit" zu keiner zureichenden Klärung gekommen ist. Das nähere Verständnis einer Modifikation von Zuhandenheit und Vorhandenheit wurde nicht mehr erhellt, der zu den beiden Begriffen hinzutretende „Bestand" fand nur eine andeutende Erwähnung usf. Die ontologische Möglichkeit der „Bedeutung" wurde – ähnlich wie bei Husserl – fast nur nach ihrem existenzialen Sinn untersucht, der selbst wiederum gefährlich verengt wurde.

Mit anderen Worten: Trotz der entscheidenden Schritte konnte die existenzial-transzendental verlaufende Analyse nur ein Sein des Seienden zum Vorschein bringen, das fast ausschließlich vom menschlichen „Entwurf" her verständlich gemacht werden konnte. Dieser „Entwurf" darf freilich nicht mißverstanden werden. Und es ist auch ganz klar festzustellen, daß die auf Grund des Bewegungsganges von „Sein und Zeit" zugleich noch ausstehenden Dimensionen eines umfassenden Phänomen-Begriffes mehr oder weniger zureichend offengehalten wurden. Unsere Untersuchungen über die „Natur" in „Sein und Zeit" und über die Beziehung von „Erde" und „Natur" haben sogar gezeigt, daß das Problem Heidegger völlig klar war. Aber die noch fehlenden Bereiche eines Phänomen-Begriffes blieben eben doch aus und ließen so die veröffentlichten Deutungen in ein übermäßiges Licht kommen. Wie sehr der Bereich des Phänomens von „Sein und Zeit" dennoch einer Ausweitung bedurfte und auch deren fähig war, um die ganze Reichweite des „Seins" des Seienden bewahren zu können, zeigte uns eben ein Blick in die Voraussetzungen, die Heidegger schaffen mußte, um später die „Erde" in bedeutsamer Weise mit der Welt in einen fruchtbaren Widerstreit zu bringen, der selbst den weitesten Spielraum eröffnet für das „Phänomen". Die äußerste Verdichtung und umfassendste Vertiefung des „Phänomens" geschieht aber in Heideggers „Ding"-Aufsatz.

In diesen späteren Versuchen werden hauptsächlich die Schatten aufgelichtet, die durch die tiefe Übernahme des transzendentalen Denkens und dessen zum Teil „einseitige" Anwendung in den Begriff des Phänomens gefallen sind. Die „Metaphysik" läßt sich nicht leicht überwinden. Ihr Reichtum muß zugleich bewahrt werden. Die Doppe-

---

[84] Man vgl. hier einmal die sehr schwierige Frage nach der Seinsart der gläubigen Wirklichkeiten (Wunder, Auferstehung Jesu, „Himmel" usf.), die aus einem primitiven Verständnis von Wirklichkeit herausgelöst werden muß, ohne den Phänomenen selbst ihre relative „Eigenständigkeit" und Verbindlichkeit zu nehmen. Die Theologie der Entmythologisierung und existentialen Interpretation leidet daran, daß sie diese Frage kaum stellt, obwohl sie selbst nur von den darin enthaltenen Aporien her verständlich und sinnvoll ist. Sie bleibt bei den Interpretationen der Ereignisse als einer – freilich nur im Glauben und in der Gnade geschenkten – „Möglichkeit" meiner selbst stehen, bei einer von ihren Voraussetzungen her merkwürdig „mythologischen" „Tat Gottes" usf. Die – übrigens mit vollem Recht geschehende – Ablehnung dinglicher Vorstellungen der gläubigen Ereignisse akzentuiert aber noch so sehr aus einer Antithetik her die „existentiale Interpretation", daß deren ontologische und begriffliche Implikationen verhüllt bleiben. Die ontologischen Fundamente der Bultmannschen Theologie sind noch so sehr durch die „Metaphysik der Subjektivität" bestimmt, daß sie sich gerade im Entscheidenden nicht auf „Sein und Zeit" berufen kann.

lung von „Form“ und „Materie“ wird in ihrem Spannungsgefüge selbst in den Widerstreit von „Welt“ und „Erde“ hinein aufgehoben. In dem Aufweis der Durchdringung von Erde und Welt geschieht der Rückgang in den Grund der Metaphysik, wird die Materialbestimmung der Form in ihren Ursprung zurückverfolgt und in ihrem reicheren Quellort aufgesucht.

Offene Fragen in Bezug auf das Phänomen bei Heidegger

Zweifellos bleiben auch hier noch Fragen an Heidegger. Die „Tatsächlichkeit“ von wesentlichen Ereignissen, die ja nicht einfach „Vorkommen“, „Vorhandenheit“ und „Existenz“ zu besagen braucht, ist mit der fundamentalontologischen Faktizität noch nicht zureichend erhellt. Sie kann auch nicht einfach abgetan werden. Im Gegenteil, jede künftige Ontologie wird sich an ganz entscheidender Stelle mit dieser Frage abzugeben haben. In diesem Zusammenhang wünscht man ein ernsthaftes Eingehen auf die „Substantia“ der klassisch-griechischen und scholastischen Metaphysik. Mit den Kümmerformen späterer Entstellung und Entartung ist man schnell fertig. Hier überspringt Heidegger m. E. in seinen Aristoteles-Deutungen (z.B. „energeia“) das Ärgernis einer bleibenden Selbigkeit zu rasch und zu elegant durch phänomenologische Interpretation. Die Heideggersche „Selbigkeit“ – in dem Sinne: Seiendes erscheint an ihm *selbst* – darf ja nicht in einem „substantiellen“ Sinne verstanden werden. „Wirklichkeitsklötzchen“ wird zwar niemand wieder in die Ontologie einführen wollen. Aber gibt es für das griechische Denken nicht das Seiende als etwas Eigenes, das zwar nicht dem denkenden Vernehmen, aber der Willkür und dem Belieben des Vernehmens gegenüberliegt und so das Denken erst an das Seiende bindet?

Aber auch hier droht dem Kritiker die Gefahr der Naivität, weil Heidegger sich nicht nur mit dem Bezug von „Sein“ und „Schein“ und anderen Erläuterungen schon in diese Fragen hineingestellt hat, sondern weil die späteren Deutungen des Dinges in einer verwandelten Weise die bedeutsamen Charaktere der „Substantia“ bewahren. Sie sind fast nicht mehr zu kennen: das *In-sich-stehen* des Kruges aus der Herkunft des Gevierts, das *Fest-stellen* der Wahrheit in die „Gestalt“ (Kunstwerk-Aufsatz), das *„Verweilen“, „Währen“* und das *„Verhaltene“, „Gediegene“* und *„Ruhige“* des Dinges, das dem Innestehen im Streit entwächst usf.

Die Fragen sind noch unzureichend gestellt im Blick auf den anspruchsvollen Horizont, in dem sie eigentlich stehen. Aber da diese Fragen bis jetzt in der Auseinandersetzung mit Heidegger noch kaum erblickt sind und die bisherigen Deutungen ihnen noch kaum Rechnung tragen, dürfen sie vielleicht sogar, wenn auch nur knapp angedeutet, ein eigenes Gewicht beanspruchen. Es ist ein Zeugnis dafür, daß Heidegger noch genug zu denken gibt, bevor eine ernste Auseinandersetzung eigener Art Aussicht auf Erfolge haben wird. Jede Deutung wird freilich immer wieder auch Fragen an Heidegger stellen müssen, die aus den nicht leicht verständlichen Texten selbst kommen. Muß nicht z.B. der Begriff der Geschichtlichkeit des Daseins nochmals aufgenommen werden nach der Darstellung des „Augenblicks“? Bringt nicht das sechste Kapitel des zweiten Abschnittes wesentliche Ergänzungen? Mancher Satz legt das nahe[85]. Muß also die Geschicht-

[85] SZ 405: „Die bisherige Charakteristik der Zeitlichkeit ist daher nicht nur überhaupt unvollständig, insofern nicht alle Dimensionen des Phänomens beachtet wurden, sondern sie ist grundsätzlich lükkenhaft, weil zur Zeitlichkeit selbst so etwas wie Weltzeit im strengen Sinne des existenzi-

lichkeit als „Augenblick“ „ergänzt“, „ausgeglichen“ und sogar „korrigiert“ werden?

Die rückläufig sich begründende Fundamentalontologie gibt ihre positiven Einsichten nicht preis, aber sie weiß um ihre „Unvollständigkeit“[86] und Vorläufigkeit. Nimmt man die Indifferenz der Alltäglichkeit ernst genug, dann werden ein gutes Dutzend wichtiger Fragen nochmals von neuem angesetzt werden müssen.

In groben Zügen haben wir von Heidegger her eine Frage beantwortet, die wir an Husserl stellten. Wir stellten sie in der Sprache der „Metaphysik“. Was kommt dem Bewußtsein im sinnlichen Gegebenen entgegen, das eine einheitliche Leitung und Führung des Bewußtseins (mit-)gewährt, so daß die Ausrichtung auf eine wahre gegenständliche Einheit nicht fehlgeht? Wie zeigt sich das Ding als es selbst? Wie *gelingt* eine neue Entdeckung?

Die Probleme um den Phänomen-Begriff als Zeugnis für die fundamentalontologische Grundausrichtung

So wird denn auch deutlich, wie wenig etwa der Heidegger von „Sein und Zeit“ von Husserl, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey usf. „abhängig“ gemacht werden kann. Für die wesentlichen Fragen fand Heidegger in der Geschichte des Denkens nicht bloß offene Aporien, sondern noch mehr gängige Antworten von einer verblüffenden Selbstverständlichkeit. Vielleicht gibt es in der Tat überhaupt nicht so viele ursprüngliche Aporien um neue Antworten in der Geschichte des Denkens. Wer nicht die strikte fundamentalontologische Tendenz Heideggers eigens heraushebt, wird die Auseinandersetzungen Heideggers mit einzelnen Denkern nicht bloß ungerecht finden, sondern vor allem daraus die Tatsache ablesen wollen, daß er in den späteren Schriften seine eigene Herkunft der früheren Zeit verschleiere. Als Beispiel sei eine Äußerung zu Kierkegaard angeführt: „Kierkegaard bleibt durch die Vermittlung der Metaphysik Hegels philosophisch überall einerseits in einem dogmatischen Aristotelismus hängen, der demjenigen der mittelalterlichen Scholastik in nichts nachsteht, andererseits in der Subjektivität des deutschen Idealismus“[87]. Für den, der in einer oberflächlichen Manipulation die Stichworte „Tod“, „Gewissen“, „Schuld“, „Angst“, „Entscheidung“ usw. zu einem überzeugenden Stimmungshintergrund einer „existenzialistischen“ Frontlinie von Kierkegaard bis Heidegger oder einer „Abhängigkeit“ zusammenspannte, muß ein solcher Satz ein unüberwindbares Hindernis und Ärgernis bleiben.

Jeder neue Schritt in der Geschichte des Denkens wird seine Herkunft aus den Span-

---

al-zeitlichen Begriffes von Welt gehört.“ Vgl. SZ 419: „Die Weltzeit wird daher auch, entgegen der Meinung *Kants,* am Physischen *ebenso unmittelbar* vorgefunden wie am Psychischen und dort nicht erst auf dem Umweg über dieses.“ Vgl. noch dazu SZ 367, 333 u.ö. Die Spannung wird besonders daran auffällig, daß Heidegger immer wieder betonen muß, das Dasein dürfe nicht als ein Seiendes „in der Zeit“ nach Art eines Vorhandenen aufgefaßt werden. Es ist zeitlich, weil es ursprünglich zeitigend und geschichtlich ist, nicht weil es „in der Zeit“ ist. Dennoch wird nun aber gesagt: „Gleichwohl muß das Dasein auch ‚zeitlich‘ genannt werden im Sinn des Seins ‚in der Zeit‘“ (SZ 376). Vgl. auch SZ 327, 330 u.ö. Hiermit ist im Grunde die Räumlichkeit des Daseins wieder in ihr Recht gesetzt. Die Einheit beider Bestimmungen, der ursprünglichen Geschichtlichkeit des Daseins und der „Innerzeitigkeit“ des In-der-Welt-seins, wird aber durch das methodische Vorgehen in seiner Bedeutsamkeit etwas auseinandergerissen und verdeckt. Die Polemik gegen „Sein und Zeit“ und ein großer Teil der „Anregungen“ haben diese Dimensionen aber auch meist völlig vergessen.

86 Vgl. SZ 404ff. (§ 78) u.ö.

87 WhD 129.

nungen des epochalen Verständnisses eines Begriffes oder einer Sache nicht verleugnen können, aber er läßt sich auch nicht einfach deduzieren. Der „Ort“, zu dem er mühsam genug selbst wird, ist immer erst post festum eine „Selbstverständlichkeit“. Die topologische Methode ist der gefährliche Versuch, diesen Schritt, der dem Raum der Freiheit entstammt, in seiner sachlichen Notwendigkeit zu entdecken. Der noch ausstehende und darum rätselhafte „Ort“ von nicht zu Ende gefragten Sachverhalten aber erinnert sie an die unberechenbare Unmittelbarkeit, mit der der Blitz des Geistes einherfährt. Solange aber die Arbeit dahin geht, die Voraussetzungen für einen erweiterten und vertieften „Ding“-Begriff freizulegen, muß die topologische Methode sich in einem am Problem orientierten Engagement von einer großen Strenge und hohen Anforderung bewähren, das sich zwar in Geschichte und Historie nicht erschöpft, aber auf sie angewiesen ist, um überhaupt in ein Gespräch zu kommen.

EXKURS III*

DER URSPRUNG DER GESCHICHTLICHKEIT DES DASEINS AUS DER FUNDAMENTALONTOLOGISCHEN INTERPRETATION DER NEUTESTAMENTLICH-CHRISTLICHEN GESCHICHTSERFAHRUNG

Die folgenden Bemerkungen – mehr können es nicht sein – stoßen in das Zentrum der Vorbereitung des Heideggerschen Durchbruchswerkes vor. Wenn daher das Herzstück der fundamentalontologisch verstandenen existenzialen Analytik zum Vorschein gebracht werden soll, dann müssen die übrigen fundamentalen Begriffe und Strukturen, die das Werk mittragen und miterschließen, in einer ganz besonderen Weise mitgegenwärtig sein. Diese Ausführungen müssen also von vornherein in ihrem fundamentalontologischen Kontext gelesen werden. Dauerndes Verweisen hätte nicht nur die Lesbarkeit des Textes gefährdet, sondern wäre auch langweilig geworden. Es sei auch nicht unerwähnt, daß viele Notizen, Gedanken und Deutungen zu diesem Thema auch an anderer Stelle dieser Abhandlung zu finden sind (vgl. zum Beispiel den Zusammenhang von Geschichtlichkeitserfahrung und Phänomen-Begriff bei Husserl im dritten Abschnitt). Die wesentliche Stellung dieses Themas im Gesamtgefüge des Heideggerschen Denkens erlaubt es zugleich, diese Mitte des Gedankens so zu verfolgen, daß daraus ein geraffter Durchblick durch das Werk überhaupt wird. Der Exkurs vermittelt deswegen auch nicht nur die Kenntnisse über die ursprünglichen Antriebe, über die methodischen Mittel und über den Verlauf der Geschichtlichkeits-Interpretation Heideggers, sondern bietet in seiner äußersten Verdichtung der dem Werk selbst innewohnenden Aporien eine letzte Gelegenheit, um nochmals auf die Gefahren, die Gründe für die „Krisis“ und die möglichen Auswege zurückzukommen, die sich auch im Begriff der Geschichtlichkeit spiegeln, sofern er zu seinem Ursprung in Beziehung gesetzt wird.

Die Metaphysik, die Geschichte und das christliche Existenzverständnis

Die Frage nach dem Wesen der Geschichte durchzieht das ganze Denken Heideggers. Wenn im Verlaufe unserer Untersuchung die Differenzen gegen Herder, Hegel, Marx, Kierkegaard, Dilthey, Troeltsch und Husserl hinsichtlich des Begriffes der Geschichtlichkeit hervorgetreten sind, so drängen diese Unterscheidungen selbst dahin, das für Heideggers Denken wesentliche Kristallisationszentrum in dieser Frage an seinem Ursprung aufzusuchen.

Nun stehen uns hier leider nur sehr spärliche Quellen zur Verfügung. Die kaum über eine Seite sich erstreckenden Berichte von Otto Pöggeler[1] bieten das Wesentlichste und Zuverlässigste. Einige eigene Beobachtungen und Erweiterungen habe ich eingestreut, die sich zwar passend in den berichteten Rahmen einfügen und wesentliche Stationen

---

* Überarbeitet veröffentlicht unter dem Titel: Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. In: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966), S. 126-153, Nachdruck in: O. Pöggeler (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln 1969 (Neue wissenschaftliche Bibliothek 34), S. 140-168.

1 Sein als Ereignis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 597-632, hier bes. S. 604f.

auf dem Weg zu „Sein und Zeit“ markieren können, ohne aber durchgehend als historische Dokumentation auftreten zu können. Im Ganzen kann dieser Exkurs also höchstens die *Richtung* andeuten, in der Heideggers Begriff der Geschichtlichkeit und der Geschichte an seinem Quellort zu finden ist.

Der junge Heidegger gewinnt die tragenden Strukturen dieses Begriffes in einer Erfahrung des Geschichtlichen, die er sich durch die Deutung des christlichen Existenzverständnisses vermittelte. Im Christentum selbst brach nämlich ein neues ontisches Existenzverständnis durch[2]. Nun ist diese Vermittlung an sich nichts Besonderes, weil auch die Geschichtsbegriffe Herders, Hegels usf. ihre biblische Abkunft auch dann noch nicht verleugnen können, wenn sie sich im strengen Sinn auf das Feld einer Subjektivität beschränken, die in ihrem autonomen Sich-auf-sich-Stellen nichts mehr weiß von dem gläubigen Ereignis einer göttlichen Botschaft, deren Anspruch sie maßgebende Einsicht in das Wesen der Geschichte verdankt. Gleichzeitig darf man sich aber fragen, ob denn diese neue Weise des Existenzverständnisses unversehrt in der Geschichte dieses Glaubens bewahrt wurde. Hat nicht Feuerbach von verschiedenen Richtungen her eine übereinstimmende Meinung zum Ausdruck gebracht, wenn er einmal sagte: „Das Geschichtliche ist nichts Religiöses und das Religiöse ist nichts Geschichtliches“? Unsere *Frage* ist deshalb so berechtigt, weil die griechisch geborene Metaphysik zwar die entscheidende Überlieferung des abendländischen Denkens geworden ist, aber bestimmte Denkweisen nie in sich aufnehmen konnte. Zu diesen gehört neben der Dichtung vor allem die biblisch-christliche Tradition. Diese Gegenstellung trug der Metaphysik überhaupt nie einen Nutzen ein, denn sie war ständig von einem anti-metaphysischen Schatten verfolgt bis auf den heutigen Tag. Heilige, Theologen, Staatsmänner, Wissenschaftler aller Art und Dichter haben unendlich oft die „Metaphysik des starren Seins“ geächtet, verflucht, korrigiert, verwandelt, zurückgewiesen und schließlich sogar weitgehend verabschiedet, weil sie überzeugt waren, daß dieses Denken den konkreten und lebendigen Umständen des Glaubens und Dichtens, des Denkens und Handelns nicht entsprechen könne.

Wenn diese aus der Gegnerschaft zur Metaphysik erwachsenen Deutungen der Geschichte selbst in letzter Instanz wieder in einem eminenten Maße „metaphysisch“ sind – was wir immer wieder aufzeigten –, dann muß Heidegger wohl eine Erfahrung des Geschichtlichen gelungen sein, die radikal die bisherigen Grundprinzipien der Ontologie unterläuft. Es darf ja keineswegs der Eindruck entstehen, die Frage nach der Geschichtlichkeit sei eine zwar wichtige, aber doch auch eben nur vereinzelt thematisch gewordene Äußerung dieses Denkens. Die rechte Erfahrung der Geschichtlichkeit, die in einer phänomenologischen Interpretation der Zeitlichkeit expliziert wird, ist vielmehr der einzig mögliche „Standort“, von dem aus die Beschränkung der bisherigen Ontologie in ihrem verengten Verständnis des Sinnes von Sein und in ihrer hartnäckigen Beharrlichkeit auffallen konnte. Es geht um die Frage, woher denn der archimedische Punkt gegeben werden kann, um die mehr oder weniger eindeutige, meistens aber indifferente Auslegung des Sinnes von Sein als Vorhandenheit in eine Krise bringen zu können, wenn die abendländische Metaphysik bis Hegel einschließlich von dieser Blickbahn beherrscht ist. Was ermöglicht diesen „Standort“?

---

[2] Vgl. WG 24.

Das Neue Testament als Einleitung in die Phänomenologie der Religion

Heidegger kündigt für das Winter-Semester 1920/21 eine Vorlesung an mit dem Titel: „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (zweistündig). In Wirklichkeit legt Heidegger in dieser Vorlesung vor allem das Grundgeschehen der christlichen Lebenserfahrung aus, wie es sich in den Briefen des Apostels Paulus bekundet. So widmet sich Heidegger besonders dem vierten und fünften Kapitel des ersten Briefes an die Thessalonicher. Die Frage nach dem Kommen des Herrn wird in dieser frühesten neutestamentlichen Schrift besonders in Kap. IV, 13ff. und Kap. V, 1-12 erörtert. Bei den wenigen uns überkommenen Andeutungen der Heideggerschen Erläuterung ist es freilich unmöglich, diese Deutung unter exegetisch-historischen Gesichtspunkten zu betrachten[3]. Diese umfassen zugleich die äußerst diffizilen Fragen nach der Eschatologie des früheren und späteren Paulus, nach Parusie und Parusieverzögerung, nach Naherwartung und Prophetie, nach mythischen „Vorstellungen“ und Resten der Apokalyptik, deren abgründige Schwierigkeiten nicht nur der sehr weitverzweigten, ineinander übergreifenden und doch sehr frei gebrauchten historischen Fülle „eschatologischen“ Strömungen erwachsen, sondern vielleicht noch mehr in der außerordentlich differenzierten und anspruchsvollen Hermeneutik wurzelt, die eine eminente philosophische Zurüstung voraussetzt, wie sie zur Zeit wohl kaum einem fachkundigen Exegeten möglich ist[4]. Im Blick auf den fast unermeßlichen Reichtum dieser Probleme müssen die nachstehenden Ausführungen sehr naiv erscheinen.

Paulinische Eschatologie und Kairos

Paulus ist kein schlechter Prophet, der seinen Glaubensbrüdern Zeit und Stunde der Parusie angeben könnte. „Über die Zeit und Stunde aber, Brüder, brauchen wir euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt ja genau: Wie ein Dieb in der Nacht, so kommt der Tag des Herrn. Wenn sie von Frieden und Sicherheit reden, wird sie plötzlich das Verderben überfallen wie die Geburtswehen die Schwangeren, und sie werden nicht entkommen. Ihr aber, Brüder, steht nicht in der Finsternis, daß jener Tag euch wie ein Dieb überraschen könnte. Denn ihr alle seid Kinder des Lichtes und Kinder des Tages; wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis. So laßt uns also nicht schlafen, wie die übrigen, sondern wachsam und nüchtern sein. Die Schlafenden schlafen nachts und die Trunksüchtigen betrinken sich nachts. Wir aber, die wir dem Tag gehören, wollen nüchtern sein, angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung des Heiles. Denn Gott hat uns nicht für das Strafgericht bestimmt, sondern zur Erlangung des Heils durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir, mögen wir wachen oder schlafen, mit ihm vereint leben“[5].

Heidegger nimmt zu dieser Erfahrung keine Stellung im Sinne einer Beurteilung. Die Erfahrung selbst wird „formalisiert“, d.h. auf ihre konstitutiven Bedingungen hin ausge-

---

3 Vgl. z.B. den letzten sehr umfangreichen Kommentar zu den beiden Thess.-Briefen von B. Rigaux in den „Études bibliques“, Paris 1956.

4 Ich möchte in diesem Zusammenhang nur auf die beachtliche Diskussion von E. Käsemann, G. Ebeling und E. Fuchs hinweisen, die in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 57 (1960), 58 (1961) zum Austrag kam. Vgl. vor allem dazu die verschiedenen Arbeiten von Ernst Fuchs in seinen Gesammelten Aufsätzen und in seiner Hermeneutik.

5 1 Thess. 5,1-10.

legt, die *jede* Möglichkeit einer solchen Erfahrung und des Zugangs zu ihr bestimmen. Da der Begriff der „Formalisierung" bei der Erörterung der Existenzialien und später in diesem Exkurs berührt wird, können wir sofort fragen, was denn das besondere Ziel und die Mitte dieser Formalisierung sind. Was wird zentral für sie? Christus kommt *plötzlich* wieder, „wie ein Dieb in der Nacht"[6]. Für die Welt wird jener Tag also völlig überraschend und unerwartet kommen. Paulus macht keine Zeitangaben in apokalyptischer, chiliastischer oder sektenhafter Manier. Es fehlt überhaupt der Zug zu sachhaltigen Angaben und Auskünften. Wo solche „apokalyptischen" Anzeigen erwähnt werden[7] – Eschatologie und Apokalyptik lassen sich aus verschiedenen Gründen nie ganz trennen -, da zerbrechen sie wieder im einfachen „plötzlich" der Wiederkunft. „Die Wiederkunft Christi, darauf wies Heidegger hin, ist nicht durch gehaltliche Momente, nicht vom *Gehalts*sinn aus charakterisiert"[8]. Der Kairos aber, der über Gedeih und Verderben entscheidet, kann verspielt werden. Dieses Verspielen ist nun kein ständig oder gelegentlich wiedergutzumachendes Versäumnis, denn sonst wäre er nicht durch die schneidende Absolutheit und den plötzlichen Zu-fall bestimmt. Die „verpaßte Gelegenheit" läßt sich nicht wieder einholen. Alles hat seine Zeit. Hier geht es aber um die Zeit schlechthin.

Wenn etwas „zu seiner Zeit" getan wird, dann, wann es „an der Zeit" ist, ist ein Tun in einer besonders mächtigen Weise gelungen, dessen Kraft nicht so schnell versiegt. Der Politiker weiß um die Gunst des Augenblicks, der Dichter um die eigene Zeit, deren ein Gedicht bedarf, und der Heilige weiß von der Macht und Innigkeit eines erleuchteten Entschlusses. In der Plötzlichkeit des Kairos geht es nicht um irgend etwas, sondern um Heil und Unheil schlechthin, um ein absolut unwiederholbares und einmaliges Begebnis, das das Sein des Menschen auf des Messers Schneide stellt. Dieses Ereignis selbst ist unwiderruflich: in ihm wird entscheidende Wahrheit offenkundig.

Die Plötzlichkeit des Kairos und das menschliche Leben

Man kann sagen, der Kairos sei selbst eine Gabe und ein Geschenk. Aber er ist kein blindes Schicksal. Wie ist es aber möglich, daß der Mensch nicht doch durch diese „Plötzlichkeit" ohnmächtig überrascht wird? Wie soll er verantwortlich in Ja *oder* Nein über diesen Kairos „verfügen", ohne über das Kommen dieser eigenen Zeit verfügen zu können? Der Kairos kann nur in Freiheit „ergriffen" werden. Aber nein, er kann überhaupt nicht *„er*griffen" oder *„er*wartet" werden, denn sonst würde der Ernst dieser Plötzlichkeit gebrochen in die Ausschau haltende Repräsentation eines in die Zukunft hinein verlängerten Gegenwärtigen, das man im Grunde schon ziemlich genau kennt. Das Offenbarwerden des Kairos kann auch so nicht erzwungen, geahnt oder antizipiert werden. Er kommt auch dann wie der Dieb in der Nacht. Wer aus dem gesicherten Abstand in die distanzierte Ferne eines solchermaßen Kommenden starrt, vergißt gerade die Plötzlichkeit. „Wenn sie von Frieden und Sicherheit reden, wird sie plötzlich das Verderben überfallen"[9]. Jeder Versuch, das unerwartbare und darum immer unerwartete Kommen des Kairos auch nur methodisch, vorläufig und probeweise zu objektivieren,

---

6 Vgl. dazu Mt. 24,42-44, Lk. 12,39f., Mk. 13,33-37.
7 Vgl. 1 Thess. 4,16.
8 O. Pöggeler, a.a.O., S. 604.
9 1 Thess. 5,3.

wandelt die Rätselhaftigkeit des Kairos um in eine gehaltliche Bestimmung.

Was besagt also diese Rätselhaftigkeit? Es bleibt der ständige Anspruch an uns, der die Zeit zur Wachsamkeit und Bereitschaft gewährt. „So laßt uns also nicht schlafen, wie die übrigen, sondern wachsam und nüchtern sein“[10]. Diese Wachsamkeit ist weder Untätigkeit noch das Ausspähen eines Wachtpostens. Das Leben selbst *ist* ein Wachen. Es muß hineinstehen in die Dimension, aus der her ihr der Kairos entgegenkommen kann. Und doch ist diese Bereitschaft kein Hinausschauen in ein Fernes und Unerreichbares. Gerade der Verzicht auf apokalyptische Gesichte und Angaben, die den Blick in eine beruhigende Distanz ablenken, gewährt eine Hinwendung zur Faktizität des Lebens, denn wenn der Kairos wirklich plötzlich sich ereignet, dann ist die volle Entschlossenheit und Gegenwart des Daseins für jeden „Augenblick“ notwendig. Diese Faktizität des Lebens kommt in einem unvergleichlich mehr bedrängenden Maße mit ihren Ansprüchen und Forderungen auf den Menschen zu, als wenn diese sich durch eine nachträgliche Anwendung von an sich bestehenden Gesetzen, Normen und Werten auferlegten. Indem der Kairos nur in dieser Weise in die echte Wachsamkeit stellt, die von der Bedrohung durch die Zukunft gefordert wird, gehört er selbst in gewisser Weise in die *„Vollzugs*geschichte des Lebens“ (so bei Pöggeler).

Die Faktizität des menschlichen Seins und der Anspruch des Kairos

Alles wird nun bedeutsam und wesentlich in einem buchstäblich un-geheuerlichen Maße. Heidegger zeigte das auch in einer Interpretation der pneumatisch-mystischen Charismen[11]: Es wäre zwar nicht töricht von Paulus, sich einer besonderen Begnadung zu rühmen, weil diese wahr ist, aber es wäre sehr gefährlich: er braucht eigens sogar einen „Stachel im Fleisch“, damit er im Übermaß der Offenbarungen sich nicht überfliegend erhebt und so die Wachsamkeit und den Anspruch der gegenwärtigen Stunde außer Acht läßt. Das Aufsichnehmen der Schwäche gewährt das radikalste Eingehen auf das, was ist. „So will ich mich denn am liebsten vor allem meiner Schwäche rühmen, auf daß sich auf mich niederlasse die Kraft Christi. Daher habe ich Gefallen an Schwächen, an Verschmähungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Bedrängnissen um Christi willen; wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“[12]. Das Sicheinlassen auf diese Schwäche weitet den Bereich wieder, in dem der Mensch sein Zuhause findet, und bindet ihn an sein eigenes Sein: in *allem* wachsam gegenwärtig zu bleiben. Paulus berichtet im zweiten Korinther-Brief [13] von seinen Schwachheiten und Betrübnissen. Die Zuversicht und gläubige Hoffnung verliert nicht den festen Mut, weil sie alle in der Verheißung des Herrn gründen. Das „negative“ Element bleibt nie isoliert, ohne daß es paradox oder dialektisch verspannt werden könnte. „In allem werden wir bedrängt, aber nicht erdrückt; wir sind im Zweifel, aber verzweifeln nicht; wir leiden Verfolgung, sind aber nicht verlassen; wir werden niedergeworfen, gehen aber nicht zugrunde“[14].

In dem Durchdenken dieser Erfahrungen sind die Begriffe „Faktizität“, „Befindlich-

---

10 1 Thess. 5,6. – Vom Wachen als einer Grundweise menschlicher Existenz spricht bereits Plato. Unsere „Wachsamkeit“ ist durch den absoluten und unwiederholbaren Anspruch gezeichnet, der den Menschen in einer unvergleichlichen Weise herausfordert.

11 Vgl. 2 Kor. 12,2-10.

12 2 Kor. 12,9-10.

13 Vgl. darin z.B. 11,23-33.

14 2 Kor. 4,8-9.

keit", „Entwurf", „Verstehen", „Sorge" usf. mit-entstanden. Wo kommt die „Faktizität" deutlicher zum Vorschein?

Faktizität und Gleichmut des Daseins bei Paulus und Heidegger

Aber solche Hoffnung setzt ein Sich-gewonnen-Haben voraus[15], das sich der Zerstreuung und dem Zerfall entreißen muß. Wenn man auch hier wieder die eigentlich theologische Begründung eines solchen Freiwerdens *für* die Freiheit überspringt und auf die strukturale und formale Möglichkeit überhaupt blickt, wendet sich die Aufmerksamkeit unwillkürlich den Phänomenen zu, die den Menschen von seinem Verfallen abkehren und in sein ursprüngliches Sein bringen. Was bei Heidegger in einem *existenzialen* Sinne „Angst" *bedeutet,* zeigt sich faktisch-existenziell-ontisch bei Paulus in den Entbehrungen, Mühsalen, Strapazen, Betrübnissen, Beschwerden, Bedrängnissen, Leiden, Heimsuchungen, Mißhandlungen, Gefahren, Todesnähen, Nachtwachen, Strafen und Gefängnisaufenthalten: ausgezehrt von Hunger und Durst, in vielem Fasten, in Kälte und Blöße, „in unserem Leben dem Tod preisgegeben"[16], stößt Paulus die äußersten Möglichkeiten des menschlichen Daseins auf. „Alle Drangsal kam über uns, nach außen Kämpfe, nach innen Ängstigungen." Aber in diesen beengenden Widerständen gewinnt der Apostel seine Freiheit und eine ungebrochene Freude: dieser tagtägliche Opferdienst ist für ihn der „Tag des Heiles"[17], darin er „trauernd und doch stets freudig"[18], „überreich an Freude bei all unserer Drangsal"[19] dem plötzlich einbrechenden Kairos in der einzig möglichen Weise entspricht, indem er den gegenwärtigen Kairos auskauft[20]. Bei Heidegger heißt es: „Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen"[21]. „Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht – diesseits solcher Gegensätze – im geheimen Bund mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht"[22]. „Trauer und Freude spielen ineinander. Das Spiel selbst, das beide ineinander stimmt, indem es das Ferne nah und das Nahe fern sein läßt, ist *der Schmerz*"[23]. Durchzieht nicht den ganzen Heidegger die Erinnerung an diese Erfahrung der Geschichte? „So ist die urchristliche Religiosität in der faktischen Lebenserfahrung, ist diese faktische Lebenserfahrung selbst. Die faktische Lebenserfahrung denkt historisch, d.h. nach unserem heutigen Sprachgebrauch: geschichtlich. Sie lebt nicht nur ‚in' der Zeit, sondern lebt ‚die' Zeit"[24].

---

15 Vgl. SZ 345.

16 2 Kor. 4,11.

17 Vgl. 2 Kor. 6,2, vgl. 1 Thess. 5,2 und die große Bedeutung des „Tages des Herrn", „Tages des Heiles" im Alten Testament.

18 2 Kor. 6,10.

19 2 Kor. 7,4.

20 Vgl. Eph. 5,16 und Kol. 4,5.

21 SZ 310, vgl. auch den wichtigen Kontext und SZ 57 (Sorge-Heiterkeit).

22 WM 37.

23 US 235, vgl. dazu ED 13, US 169, 234f. u.ö. und außerdem unsere Interpretation des „Schmerzes" in Auseinandersetzung mit Hegel.

24 O. Pöggeler, a.a.O., S. 604. – Der Begriff der „Lebenserfahrung" erinnert an Dilthey.

Die verborgene Mächtigkeit dieser Geschichtserfahrung in Heideggers „Sein und Zeit"

Was bedeutet diese Erläuterung für die Durchführung der Seinsfrage? Mit der Formalisierung dieser Erfahrung allein ist noch nicht viel getan. Die formale Struktur bedarf zugleich der Entfaltung ihres möglichen Sinnes, sie muß je auf ein bestimmtes „sachhaltiges" Seiendes bezogen werden. Die herausgelöste Struktur muß eigens und explizit deutlicher aus dem Sein des betreffenden Seienden bestimmt werden. Die Entdeckung der neutestamentlichen Geschichtlichkeit bleibt nur eine Art von erstem Reiz, der eine neue Denkweise auslöst – aber die Dürftigkeit der schriftlichen und literarischen Bezeugung dieses Anreizes entspricht nie dem ursprünglichen Gewicht des neuen Gesichtspunktes, durch den die neu eröffnete Bahn erst ermöglicht wurde. Der ursprüngliche Antrieb tritt zurück, weil die ganze Mühe nun dem Versuch gehört, das aufgefundene „Schema" zureichend, bedeutungsentsprechend und passend in das bereitgehaltene denkerische Grundgefüge einzuzeichnen, das selbst nun wieder durch diese wichtige Dimension modifiziert wird.

Die Geschichtlichkeit erhält ihren Ort in der existenzialontologischen Interpretation des Daseins. Hier soll nicht die in der Untersuchung selbst ausführlich skizzierte Analyse der Geschichtlichkeit und des Augenblicks wiederholt werden, sondern einige grundsätzliche Bemerkungen über die Schwierigkeiten einer solchen Verwandlung in die Fundamentalontologie sollen die Darlegung der eigentlichen und zentralen Bedeutung dieser Entdeckung für die Seinsfrage im engeren Sinne vorbereiten.

Das Problem einer ontologischen Deutung des christlichen Existenzverständnisses in philosophischer und theologischer Betrachtung

Wenn der Kairos in die *Vollzugs*geschichte des Lebens gehört, wird eine andere Frage wach: wie kann dann der unverfügbare Charakter des Kairos bewahrt werden, wenn er so sehr eine in uns „liegende" oder von uns aus „entwerfbare" Möglichkeit zu werden droht, daß seine Zukünftigkeit, die ihn uns gerade entzieht, in ihrer auf uns zukommenden „Bedrohung" aufgesogen wird durch den „entschlossenen" Vollzug selbst? Und wenn die zu-fällige Macht dieses Kairos schon ihres Anspruchs verlustig geht, dann verschwindet auch das Wagnis menschlicher Freiheit und bindender Verantwortung, weil alles nur im Horizont eines jederzeit Konstruier-, Mach- und Leistbaren erscheint. Am Ende wäre die Zukunft nur ein Horizont des Bewußtseins, aus dem in einer kontinuierlichen Folge Ergebnisse nach Belieben hervortreten.

Denn hier liegt ja auch der große Unterschied zur neutestamentlichen Geschichtserfahrung des Paulus. Der *Herr* kommt wie der Dieb in der Nacht. Freilich ist auch das eine *uns* angesagte *Möglichkeit,* aber nur in einem sehr zweideutigen Sinne kann man sagen, es wäre eine Möglichkeit „der" Existenz. Schon der alttestamentliche Beter spricht: „In deiner Hand steht meine Zeit"[25]. Das Urchristentum zweifelt auch nicht am Einbrechen jenes plötzlichen Ereignisses der Wiederkunft des Herrn, die dem Glaubenden den Sieg verleiht. Die Gläubigen müssen dazu allerdings „Kinder des Lichtes" sein und bleiben, die dem Tag gehören. Der Glaube selbst ist die geistliche Waffenrüstung[26],

[25] Ps. 30,16.
[26] Vgl. 1 Thess. 5,8 u.ö.

an der alle giftigen Pfeile abprallen: gegen alle Hoffnung voller Hoffnung[27] geht der Christ auf dem Wege der Geduld seine Bahn.

Hier wird sichtbar, in welch zuverlässiger Weise der Christ des NT diesen Kairos als eine Wirklichkeit sieht (nun einmal vorläufig in Gegensatz gebracht zur Möglichkeit). Schließlich ist der Ernst des eschatologischen Anspruchs mit der Anerkennung dieser – sagen wir es ganz grob heraus – „unabhängigen" Wirklichkeit unabtrennbar verbunden. Insofern dieses Bekenntnis notwendig ist, hat auch das recht verstandene Apokalyptische seinen Sinn, der allerdings nicht nur in den Karikaturen zu suchen ist, mit denen sich mancher Theologe von dem Problem selbst absetzt. Es geht gerade um die „absolute" Note des Kairos: in der Transposition in die existenziale Analytik und Fundamentalontologie darf nicht Gott unmittelbar „absolute" Forderung sein, aber auch nicht ein irgendwie sonst geschaffener Ersatz für Gott. *Der* Kairos ist ja nicht ohne weiteres *jeder* geschichtliche Augenblick. In der Interpretation und ontologischen Deutung dieses „Absoluten" liegt des Pudels Kern. Macht man jeden möglichen Augenblick zur eschatologischen Möglichkeit[28], hat man dann aber nicht nur eine langweilige Geschichte etabliert, die sich bald totläuft und verflüchtigt? Ist nicht doch noch ein Unterschied zwischen *dem* Kairos schlechthin und jedem beliebigen geschichtlichen Augenblick? Freilich, – jeder mögliche Augenblick *kann* der eschatologische Augenblick sein, aber darf man sagen, daß man jeden Augenblick zu einer eschatologischen Möglichkeit machen kann?

Hätte man dann nicht auch ein *ontologisches* Fundament gelegt, das *grundsätzlich* über diesen eschatologischen Augenblick verfügen kann? Diese Verfügungsmacht kann man freilich durch eine entsprechende Theologie der Erbsünde und Sünde blockieren, sie wieder freigeben lassen durch Glaube und Gnade – aber ist das befriedigend? Bleibt nicht auf dem Grunde dann doch ein Axiom aufgeklärter Rationalität erfüllt, nämlich die Beschränkung der theologischen Inhalte auf den Bereich der glaubenden Subjektivität? Sind dann Glaube und Gnade nur das gottgeschenkte Surrogat für eine Restitution der an sich autonom angesetzten „Natur" des Menschen, die nur zulassen kann, was voll einsichtige menschliche Möglichkeit ist? Was ist das für ein Monstrum von „Glauben", der darin besteht, alle diese durch die Sünde nichtig gemachten Möglichkeiten zu verwirklichen? Was ist „Gott"? Ein Name für *meine* Zukünftigkeit, sofern sie heil ist? Am Ende klingt es fast idealistisch bei Bultmann: „Demjenigen, der klagt: ‚Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen, und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos', muß zugerufen werden: ‚Schaue nicht um dich, nicht in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken'"[29].

Die vielgeschmähte Transzendentalphilosophie feiert erstaunliche Siege in der gegenwärtigen protestantischen Theologie. Nicht ohne Ironie verzeichnet man diese Radikalität in der Eschatologie und Christologie.

Im Grunde aber bleibt diese Art von Theologie befangen in dem Gegensatz zur dazu

---

27 Vgl. Röm. 4,18.

28 Vgl. Bultmann, Eschatologie und Geschichte, Tübingen 1958, passim.

29 Ebd., S. 184. – Der Text bildet den Schluß des Buches.

noch sehr primitiv gedachten Verdinglichung. Sie schuldet ihre eigenen Ergebnisse einer merkwürdigen reflexiven Antithetik: sie „verdankt ihre thetischen Setzungen einer Destruktion dessen, was in ihnen verneint wird“[30]. Man kann hundertmal Heidegger anrufen und zitieren – von Heideggers Aufgabe, wie er diese selbst wohl auffaßte, bleibt z.B. bei Bultmann nicht viel übrig. Das ist keine Anschuldigung, sondern nur die schlichte Wahrheit. Es geht ja nicht darum, auf alle Fälle Heidegger zu rezipieren. Aber wenn man das vorhat, dann soll man den wirklichen *Heidegger* aufnehmen. Heidegger mußte von Bultmann „verdreht“ werden, denn der Aufbau einer ontologisch zureichend ausgerüsteten Theologie im Anschluß an „Sein und Zeit“ hätte Jahre intensivster philosophischer Arbeit gebraucht, um nicht zu sagen: Jahrzehnte der Auseinandersetzung. Es wären Fragen zu beantworten gewesen, die heute noch kaum an Heidegger gestellt sind oder mindestens nicht in gewichtiger Weise aufgeworfen werden.

Bei Bultmann ergibt sich diese Lage ganz deutlich aus den eben schon herangezogenen Gifford-Lectures. Wenn dort gesagt wird, das Problem des Historismus sei gelöst, die Ratlosigkeit, in die er geführt habe, sei überwunden[31], so ist die Lösung des Rätsels „Geschichte“ doch erschreckend einfach im Blick auf die Problemlage, wie sie Heidegger bietet: „die *Geschichte* ist die Geschichte des Menschen“, ihre Handlungen entspringen den „Intentionen der menschlichen Individuen“, „das Subjekt der Geschichte ist der Mensch“[32]. Das ist *vielleicht* die Entdeckung Diltheys, aber nicht die Leistung Heideggers. Heidegger plagt sich gerade damit ab zu fragen, was denn das *Wesen* des Menschen sei. Mit einer von der (ontologisch begriffenen) Subjektivität her ausgelegten „Existenz“ ist überhaupt nichts gelöst. Die Kritik an Bultmann setzt nicht zuletzt an seinem Geschichtsbegriff und den damit verbundenen Voraussetzungen an. Das geschieht unmittelbar in seiner eigenen Schule (Fuchs, Käsemann, G. Bornkamm, Ebeling), ohne daß ich hier entscheiden könnte, wie weit man hier[33] doch noch weitgehende Gefolgschaft leistet; eine rein von außen kommende Gegnerschaft hat indessen keinen Sinn, da sie vermutlich nicht einmal den Boden erblickt, auf dem man den Streit austragen muß.

Der Sinn der Formalisierung der konkreten Geschichtserfahrung

Solche Erörterungen sind kein Selbstzweck, weil sie die Aufmerksamkeit des Blickes schärfen, mit der man an Heideggers „Geschichtlichkeit“ herangeht. Die Fundamentalontologie besteht gegenüber den gleichlaufenden theologischen Bemühungen herausfordernd auf der „Formalität“ dieser Geschichtlichkeit. Da anderswo über die „Formali-

---

30 G. Rohrmoser, Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität. in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 4 (1962), S. 89-111, hier bes. 89/90. Ich möchte hier nur dem *kritischen* Aspekt und dem *Anliegen* Rohrmosers zustimmen. Vgl. G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961.

31 Eschatologie und Geschichte, S. 171.

32 Ebd.

33 Vgl. das letzte Zeugnis aus dieser in sich freilich nicht allzu einigen Gruppe, das G. Bornkamm formuliert hat: „Bultmanns eigene Äußerungen über die Geschichte, die in den synoptischen Evangelien dokumentiert ist und die er selbst in seinem Jesusbuch dargestellt hat, sind darum bis zur Stunde so merkwürdig unergiebig und spröde und ständig nur negativ abgrenzend akzentuiert bis in seine neueste Abhandlung hinein“, aus: Geschichte und Glaube im NT. Ein Beitrag zur Frage der „historischen“ Begründung theologischer Aussagen, in: Evangelische Theologie 22 (1962), S. 1-15, hier S. 13.

tät“ der Existenzialien zu berichten ist, seien nur die wesentlichsten Ergebnisse zusammengefaßt: Die „formale“ Struktur der Geschichtlichkeit bringt das zum Vorschein, was das „Wesen überhaupt“ von so etwas wie Geschichtlichkeit bedeutet. „Wesen überhaupt“ besagt nicht wieder einen Gehalt, sondern gibt nur die Gestaltungen an, die zu einer bestimmten Form gehören. Diese Formalisierung ist keine materiale Verallgemeinerung, sie bringt keine empirisch-präsumptive Allgemeinheit, sondern bezieht sich auf die unbedingte und apriorische Allgemeinheit. Ohne dieses „Formale“ gibt es überhaupt keine material-inhaltliche Erfüllung. Weil aber nun das Formale jede mögliche Erfüllung wesensnotwendig bis auf den Grund durchwirkt und von ihm her überhaupt erst das Ganze seinen sinnvoll gegliederten Aufriß erhält, ist in ihm untergründig ein Bezug zur Erfüllung mitgedacht. Aber die Konkretion dieser inhaltlichen Erfüllung wird zurückgehalten, sie wird selbst „eingeklammert“, der Vollzug des Entlassens dieser Konkretion wird gewissermaßen gesperrt und in eine Schwebe gebracht. Dadurch verdichtet sich die prägende, konstitutive und durchgründende Mächtigkeit der formalen Strukturen. „Die Form ist nicht leere Hülse, sondern immer schon auf dem Sprunge zur konkreten inhaltlichen Erfüllung; diese aber wird zurückgehalten, weil sie unableitbar faktisch ist“[34]. Diese in ihren Inhalt nicht eingelassene, aber von ihr auch nicht losgetrennte Formalität bleibt außerordentlich schwer zu fassen[35]: Das *Wesen* dieser Formalität bleibt in den schärfsten Analysen noch ein „gegenständlicher“ und essentialer Gehalt, der sich in Aussagen *über* ... erschließt. Wir beschreiben die Formalität ja selbst noch aus dem Horizont des Denkens als Vorstellen, welches im Grunde unfähig ist, sich auf die gründende Mächtigkeit dieses „Formalen“ einzulassen. Die Sache selbst zwingt das Denken zu einem Wandel, darin das verbal verstandene „Wesen“ des Wesens erfahren werden kann. Damit wird der Begriff des Formalen selbst hinfällig, d.h. besser gesagt: er muß von dieser Erfahrung her neu durchdacht werden, in seiner Reichweite begrenzt und dadurch ergänzt werden.

Die innere Problematik einer theoretischen Formalisierung von Daseinsphänomenen

Die Problematik der Formalisierung ist damit noch nicht erschöpft. Auf Grund der vorstehenden Ausführungen läßt sich sehen, daß sich im Blick auf das Dasein die Gefahren steigern: hier darf die Formalisierung am allerwenigsten in Anlehnung an die Auslegung von Sein als Vorhandenheit geschehen. Dazu ist die existenziale Analytik schon deshalb verführt, weil sie als *„theoretische* Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz“[36] die Seinsweise des Daseins auf eine Ebene hin auslegt, die nicht zuletzt durch die „ungemäße Absicht auf ‚Wissenschaft‘ und ‚Forschung‘“[37] entscheidend noch von der Ontologie bestimmt ist, die abgewehrt werden soll in ihrem universalen Anspruch. Diese kommt nicht deshalb zum heimlichen Triumph, weil das Dasein als Vorhandenes ausgelegt wird, sondern weil „die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens“[38] durch die eben genannte Forderung in einer medialen Denkbahn und durch

---

34 O. Pöggeler, Sein als Ereignis, a.a.O., S. 628.

35 Das hat auch Husserl in den „Ideen I“ schon gesehen (vgl. S. 32ff. und Beilage I zu § 13, S. 383/384), ohne sich allerdings weitere Rechenschaft zu geben über die methodisch notwendigen Operationen. Vgl. die früheren Ausführungen über eine „transzendentale Aussage“ u.a.

36 SZ 12 (von mir hervorgehoben),

37 Hu 41.

38 Ebd.

eine bestimmte Deutung des Denkens hindurch sich bewegen muß, die eigentlich gerade überwunden werden sollte. Diese Überwindung ist freilich in „Sein und Zeit“ selbst schon z.B. durch die eigene Begrifflichkeit versucht. Aber diese selbst nicht mehr zum „Thema“ zählende „Befangenheit“ gewährt auch gerade den produktiven und fortreißenden Schwung, der das Buch „Sein und Zeit“ überhaupt ermöglichte. Vielleicht darf man nicht ohne Grund feststellen, daß das spätere Denken Heideggers ein einziger Versuch ist, die Spannungen, Verschattungen und unbedenklich gebrauchten methodischen Leitvorstellungen von „Sein und Zeit“ in den Blick zu bekommen, zu lösen und zu entspannen, sie von den tragenden Erfahrungen des Denkens her erneut herauszuheben und schließlich das Gedachte des früheren Denkens angemessener zu sagen. „Die klärende Kraft eines Denkens nährt sich aus dem, was im Denk-Schatten verbleibt“[39]. Der Rückgang in diesen „Schatten einer Philosophie“[40] ist aber selbst nicht von einer absoluten und schattenlosen Perfektion. Eine unendliche Reflexion der Reflexion auf die Voraussetzungen, die ohnehin nie abschließbar wäre, wäre nur das schlechte Zerrbild des doch völlig durchgeklärten Ideals. Alle Bemühung Heideggers um das Auflichten der gefallenen Schatten weiß darum, daß eine letzte Unmittelbarkeit bleibt, die deswegen nicht mehr vermittelt werden kann, weil sie selbst in einem strengen Sinne als Vermittelung zuvor jegliches Seiende einläßt in sein Wesen. Wird dieser offene Bereich selbst als solcher mit einem Wort oder Begriff angedeutet, so sagt der spätere Heidegger dafür „Geschick“ oder „Seinsgeschick“.

Damit haben wir nicht nur unsere methodische Erörterung um ein Stück weitergebracht, sondern – da sie selbst zur Sache gehört – auch die Frage nach der Bewahrung der Zukünftigkeit in der formalisierenden existenzial-ontologischen Analytik.

Die fundamentalontologische Dimension der Formalisierung des Kairos

In „Sein und Zeit“ bildete der Zusammenhang der formalen Strukturen des Daseins die sogenannte „Existenzialität“[41]. Die eigene Seinsweise des Formalen, wie wir sie oben zu beschreiben versuchten, fällt also in unserem Falle zusammen mit der Seinsweise des Da-seins im weitesten Sinne. Die formalen Strukturen werden selbst nur als solche gewahrt, wenn sie existenziale oder Seins-Strukturen bleiben. Da das „Wesen“ der Existenz zunächst in der Bestimmung gegeben wird, „je sein Sein als seiniges zu sein“[42], meldet sich die durchgründende Mächtigkeit der existenzialen Formalität als eine „Möglichkeit“ des Daseins. Aber auch so bleibt der Kairos und jede andere mögliche Seinsweise des Daseins in der Gefahr der Entmächtigung. Das solchermaßen verstandene „Wesen“ des Daseins bleibt nur erhalten, wenn diese Möglichkeit im streng doppelten Sinn der *hypothetisch-vorläufig* geschehenden Fundamentalontologie expliziert wird. Erst das Zusammenspiel dieser beiden zusammengehörigen Bestimmungen zeigt die unauflöslich aus Freiheit und Unverfügbarkeit herkommende Bedeutung dessen, was in dem letzten Zitat „je sein Sein als seiniges“ heißt. Das Possessivpronomen „sein“ (bzw. „seiniges“) meint nicht die vorhandenen Eigenschaften einer Substanz, auch nicht die einem Subjekt zur Verfügung stehende Mächtigkeit und Dimension seiner im

---

39 E. Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, a.a.O., S. 325.
40 Ebd.
41 Vgl. SZ 12.
42 Ebenda.

Ich-Vollzug wirkenden Tätigkeiten und auch nicht irgendwie in einer abgeschlossenen „Existenz" beschlossene Möglichkeiten dieser selbst. Weil *jede* Bestimmung des Daseins sich herleitet aus dem ineinandergleitenden Sicheinfügen der zweifach gegabelten „Hypothesis" in das fundamentalontologische „Grund"-Geschehen, entstammt der ontologische Sinn des *„sein* Sein *als seiniges"* selbst aus dieser „Urgeschichte" des Da-seins.

Was nun *jeweils* sich konkret ereignet im existenziell-ontisch-faktischen Sinn, kann die existenziale Analytik nicht sagen. Vom Denken her muß das offen bleiben. „Die Antwort vermag nur der Entschluß zu geben"[43], – aber der „Entschluß" selbst klärt sich ausschließlich aus der Dimension, von der her Existenz konstituiert wird, was im faktischen Gang von „Sein und Zeit" auf Grund der schon oft erörterten Verengung nicht zureichend glückt. Dasselbe gilt für die Situation: sie *ist* nur in der Entschlossenheit. *Wozu* das entschlossene Dasein sich „augen*blick*lich" entschließt, *was* sich ereignet, kann nicht abgeleitet werden, wenn das Da-sein in seiner eigenen, aber nicht subjekthaft eigenständigen Seinsweise erhalten werden soll. Nur die unableitbare Faktizität kann gegenüber der Plötzlichkeit des Kairos in ein Entsprechen-Können kommen.

Weil das Dasein aber in seinem Sein einer Seinsentlastung verfallen kann, muß es mindestens aus diesem Verfallen zurückgerufen werden können. Denn es zerstört ja noch keineswegs die Formalität der Seinsstrukturen, wenn die vielfältig bewegliche Struktur des Seins dieses Seienden gewissermaßen in seiner höchsten formalen Intensität freigelegt wird. Auch wenn in den konkreten Aufweisen von Angst, Sorge, Tod, Gewissen und Schuld die Rede ist, darf das nicht dazu verführen, diese Phänomene material zu verstehen[44]. „Die *Angst* bringt nur in die Stimmung eines *möglichen* Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, auf dem *Sprung"*[45].

Die Geschichtlichkeit als Vorort für eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins

Aber auf dem Höhepunkt des Heideggerschen Durchbruchswerkes wird gegen alle Verengungen doch sichtbar, daß die ursprünglichste Gründung der Existenz, die in „Sein und Zeit" offenbar wird und das Dasein in seinen – von ihm her gesehen – letzten Fundamenten bloßlegt, auch in der formalen Struktur die offene Stelle für das Selbsterscheinen des Kairos offenhalten kann. Weil der faktische Bewegungsgang der Fundamentalontologie auch begrifflich stark von der existenzialen Analytik im engeren Sinne bestimmt wird, ist das freilich nicht sehr leicht zu erkennen. Wir versuchen die Interpre-

---

43 SZ 298.

44 Inwieweit eine im strengen Sinne „seinsgeschichtliche" Interpretation in der Deutung der „Sorge" und der „Angst" selbst wieder trotz der Formalität geschicklich *bestimmte* und epochal geprägte Leitworte erblicken kann, kann hier nicht eigens geklärt werden. Aber offenbar interpretiert Heidegger auch „Sein und Zeit" in dieser Weise. Die denkende Erfahrung des späteren Heidegger erblickt in ihnen selbst eine eigene geschickliche „Stimmung" (vgl. dazu „Was ist das – die Philosophie?"), die sich aus einem eigentümlichen Bereich be-stimmt: wo das langsame und schwierige Ablösen vom Horizont der Subjektivitätsphilosophie in eins mit dem zögernden Versuch eines Vordenkens in die Wahrheit des Seins stattfindet. Von einem späteren Denken und Aufenthalt her läßt sich die streng formale Bedeutung dieser Leitworte „Angst", „Sorge" wieder „geschichtlich" erfahren. Vgl. dazu die folgenden Erörterungen.

45 SZ 344.

tation dieses Höhepunktes in einer Auslegung des Augenblicks innerhalb unserer Abhandlung. In dem Hinweis auf das eigenartig gefügte und sinnvoll aufeinander bezogene Zueinander der Zeitlichkeitsekstasen, die sich in der eigentlichen Zeitlichkeit des Augenblicks in eine beinahe spielerische, aber keineswegs selbstverständliche innere Zusammengehörigkeit finden, kommt die Untersuchung von „Sein und Zeit" selbst an eine „Grenze"[46]. In der Zeitlichkeit selbst, die ja nicht einfach ‚ist', sondern in einer *beständigen* Zeitigung ihr vorläufiges Sein findet[47], wird besonders an der „erstreckten Stätigkeit" deutlich, daß die Entschlossenheit selbst nicht mehr so sehr die Zeitlichkeit in sich birgt (obwohl das zwiefach hypothetisch verstanden richtig sein kann) oder sogar dadurch verfügend umfaßt (was durch einige Formulierungen nahegelegt werden könnte), sondern vielmehr von dieser selbst erst in ihr mögliches Wesen eingesetzt wird. Die „Stätigkeit" der Zeitlichkeit sprengt mit ihrer weiten ekstatischen Dimension (Überliefern überkommener Möglichkeiten, obzwar nicht notwendig als überkommener z.B.) die verfügende Umfassungskraft einer abgeschlossen gedachten „Existenz". In der Zueinanderordnung der Zeitlichkeitsekstasen, die überhaupt erst den jeweiligen Sinn offenbart, regt sich ein „Unbekanntes", das zwar nicht ohne den enthüllenden Entwurf des Daseins verständlich gemacht werden kann, aber auch nicht *durch* ihn: im „Daß" der im Augen*blick* gefügten Einheit der Ekstasen zeigen sich für eine im engeren Sinne aufgefaßte existenziale Interpretation „Schatten"[48]: hier treibt „das Rätsel des Seins ... und der Bewegung" sein Wesen[49].

Was in diesem gründenden „Daß" des lange schon „vorbereiteten" Augenblicks geschieht, muß sich das Denken frei und unverfügbar geben lassen. Diese Unmittelbarkeit kann nie reflexiv oder dialektisch eingeholt bzw. aufgehoben werden. Selbst das interpretierende *Herausstellen* der Geschichtlichkeit des Daseins geschieht „geschichtlich", so daß auf diesem Grund das Denken selbst „geschicklich" wird. Aber was ist „es", das diesen Kairos „gibt"? In ihm wird „Sein" und Wahrheit offenbar. Wahrheit ist jetzt nicht mehr die überzeitliche Gegenwart eines zeitlosen Seins. Sein ist nicht mehr die griechische Epiphanie der ewigen Gegenwart. Die Zeit *ist* selbst das Sein. „Zeit" ist „der Vorname für die Wahrheit des Seins"[50], deutet Heidegger später völlig mit Recht. Diese Zeit bringt das Zukünftige zur Erscheinung. Freilich kann der Mensch diese Erfahrung der Geschichte verleugnen.

Das wahre „Grund"-Geschehen des hermeneutischen Zirkels

Der Gang von „Sein und Zeit" ist mit diesem „Ergebnis" in keiner Weise abgeschlossen. Es ist auch nicht nötig zu spekulieren, wie der zweite Teil wohl die Problematik aufgenommen hätte. Die Deutung des „Augenblicks" und der fundamentalontologischen Voraussetzungen hat nämlich schon an eine „Kehre im Kleinen" gebracht, von der *alle* Positionen der existenzialen Analytik nochmals überdacht werden müßten. Das hat Heidegger auch angekündigt über die Wiederholung innerhalb der Zeitlichkeitsanalyse hinaus. So heißt es z.B. ganz beiläufig von der Angst: „Ihre Gegenwart hält den

---

46 SZ 420.
47 Vgl. dazu die Interpretationen der §§ 65, 66, 69, bes. 69 c, 72-75.
48 SZ 392.
49 Ebd.
50 WM 17.

Augenblick, *als welcher sie selbst und nur sie möglich ist,* auf dem Sprung“[51]. Damit ist die bei der ersten Angstanalyse nur nebenbei erwähnte „Seltenheit“ dieses Phänomens gedeutet.

Dieses rückwärts blickende Verfahren – ist es nicht Zeichen einer unverbesserlich hartnäckigen Sucht, Heideggers „Sein und Zeit“ doch noch als Fundamentalontologie zu retten? Keineswegs. Der sich im Rücklauf begründende doppelsinnig vor-läufige Entwurf forderte ja von Anfang an diese Bewegungsart. Wenn wir jetzt *eigens* wieder nach rückwärts weisen müssen, dann geschieht das nur deshalb, weil wir die Einheit der vor-läufig und hypo-thetisch verlaufenden Hermeneutik des Da-seins nicht in ihrem Zusammenspiel verfolgt haben. Aber das ist auch Heidegger beim ersten Versuch nicht zureichend genug gelungen. Immerhin bewahrte der ursprüngliche Anstoß noch so viel Stoßkraft, daß die echte Zukünftigkeit der Geschichtlichkeit gewahrt wurde. Das geschah zwar knapp und mit Mühe, aber doch so, daß man heute daran nicht zu zweifeln braucht. Das Ganz*sein* des Daseins ist nicht die abgeschlossene Sphäre einer Subjektivität. Der hermeneutische Zirkel ist keine Pseudodialektik, die sich jeglichen „Inhalt“ auf die Region einer Subjektivität beschränkt. Er ist nur selbst dieser hermeneutische Grundbezug, wenn er die „Einbruchsstelle“ offenhält.

Die Zerstörung der Fundamentalontologie durch falsche Formalisierung

Wenn die Formalität dieser Gedankengänge und Analyse bei Heidegger recht verstanden ist, dann kann man sie nicht als beliebige Hülsen ansehen, die man willkürlich füllt. Es läßt sich dann überhaupt nicht mehr scheiden zwischen „material“ und „formal“, weil *dieser* Gegensatz in der Weise seiner durchschnittlichen Unterscheidung hier überhaupt nicht anwendbar ist. Wenn man die Existenzialien aus ihrer ontologisch-konstitutiven Funktion herauslöst und sie zu gut brauchbaren anthropologischen „Kategorien“ umschafft, hat man sie falsch formalisiert und den ganzen Zug der Fundamentalontologie zerstört. Jede materiale Deutung der Angst, Sorge usf. erzielt notwendigerweise dieselbe Wirkung. Eine Ersetzung dieser Leitworte durch inhaltlich anders orientierte Begriffe – etwa statt Sorge Liebe und statt Angst Vertrauen – ändert an der Destruktion überhaupt nichts, sondern verhärtet sie nur noch, weil sie die Probleme um so entschiedener zudeckt. Das Ärgernis des vom Menschen nicht ablösbaren, aber auch nicht von ihm geschaffenen Seins, das überhaupt erst alle möglichen Bezüge (einschließlich den zu einem Gott) vermittelt, muß ausgetragen werden. Die „Existenztheologie“ fast aller Richtungen hat diese Unruhe, die ihr der Heideggersche Entwurf hätte bringen können, trotz der großen Berufung auf ihn bis jetzt m.E. nur gescheut. Wo man Sein *einfachhin* gleichsetzt mit Offenbarung Gottes, Gnade, Wort Gottes, eschatologischer Freiheit, Liebe, Glaube, göttlicher Gabe usf., ist für die Philosophie überhaupt nichts gewonnen und für eine verbindliche Theologie ebenfalls nichts. Daran wird solange nichts zu ändern sein, wie man sich sträubt, auf die existenziellen und ontologischen Voraussetzungen der Theologie einzugehen, oder solche nur als regulative Prinzipien und subjektive hermeneutische Schemata zuläßt[52].

---

[51] SZ 344 (Hervorhebung von mir).

[52] Es ist kein Zufall, daß man sich heute in der Nachfolge Heideggers (die zugleich Auseinandersetzung bedeutet) um den Kairos bemüht und um die Zeitlichkeit-Geschichtlichkeit bei Augustinus. Vgl. Max Müller, Expérience et Histoire (Chaire Cardinal Mercier 1957,1), Louvain-Paris 1959, S.

Wir haben den Weg und die auf ihm auftauchenden Schwierigkeiten betrachtet, die mit der „Formalisierung“ zusammenhängen. Auch wenn später nochmals auf diese Frage zurückzukommen sein wird, so ist doch jetzt schon offenbar geworden, in welchem Maße und in welcher Richtung Heideggers „Sein und Zeit“ die Interpretationen aufgenommen hat, die den neutestamentlichen Schriften entnommen sind. Konsequent schließt sich eine andere Frage an. Hat der Mensch sich so verstanden – als ein Wesen, das in der Zukunft der Wahrheit steht? Was sagt der junge Heidegger zum Schicksal dieser Erfahrung?

Die Auslegung der christlichen Lebenserfahrung bei Augustinus

Diese Erfahrung wurde in ihrer Reinheit nicht durchgehalten. Augustin ist für Heidegger (neben Luther, Pascal, Kierkegaard) eine Gestalt des abendländischen Denkens, die aus der faktischen Lebenserfahrung denkt. Heidegger möchte diese Erfahrung von der „metaphysischen“ Begrifflichkeit befreien. „Deshalb richtete er mit dem jungen Luther die paulinische Glaubenserfahrung polemisch gegen die abendländische Metaphysik, die ihrem Wesen gemäß beansprucht, Theodizee zu sein. In seiner Vorlesung über *Augustin und der Neuplatonismus* bezog sich Heidegger auf die Schlußthesen von Luthers Heidelberger Disputation (1518). Luthers Rede vom Kreuz und von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben – ‚dieses für einen Philosophierenden fremdeste, wunderlichste, existenziell kaum noch eine Sprache bedeutende, dies Lutherische mit seinen schrecklichen Konsequenzen‘ (Jaspers) – hat für Heidegger existenziell eine Sprache bedeutet. Heideggers Versuch, metaphysisches Denken zu erneuern, ist hindurchgegangen durch die extremsten Gegenpositionen zur Metaphysik und durch den schärfsten Angriff auf sie“[53].

Freilich, auch Luther, Pascal und erst recht Kierkegaard blieben in einem hohen Maße der Metaphysik verhaftet. Diese eigenartige Überlagerung der faktischen Lebenserfahrung ging Heidegger an Augustinus auf in jener eben genannten Vorlesung aus dem anschließenden Sommer-Semester 1922 (dreistündig). Die Vorlesung widmete sich einer Interpretation der Confessiones. Auch dort ist das glückselige Leben nicht von eindeutigen Gehalten her faßbar, die Wahrheit ist unabtrennbar von ihrem Vollzug. „Doch ist Augustins Begrifflichkeit *nicht immer* am faktischen Leben orientiert. Die *fruitio Dei,* wie Augustin sie charakterisiert, steht geradezu im Gegensatz zum Haben des Selbst. Die hier verwandte Begrifflichkeit und die Erfahrung, die sich in ihr aussprechen will, entstammen nicht derselben Wurzel, sondern sind nur von außen zusammengewachsen. Damit entsteht das Problem „Augustin und der Neuplatonismus“. Die ästhetisch-quietistische Haltung, in der Gott neuplatonisch als *summum bonum* gewertet und genossen wird, verfehlt den urchristlichen Bezug zu Gott, der auch bei

---

65f, 69, 71ff, 77ff., 80-88 (Kairos); vgl. ders., Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958[2], bes. S. 130ff., vgl. auch den ungemein dichten Augustinus-Artikel Müllers im ersten Band des „Staats-Lexikons“ der Görres-Gesellschaft (Freiburg i.Br. 1957, Sp. 680-694). Müllers Arbeiten, die auf ein Buch über „Transzendentale Erfahrung“ abzielen (vgl. Existenzphilosophie, S. 153), werden gut ergänzt durch die Versuche R. Berlingers, dessen neues Augustinus-Buch (Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt am Main 1962) alle Beachtung verdient. Vgl. über den Kairos vom selben Verf., Das Werk der Freiheit, Zur Philosophie von Geschichte, Kunst und Technik, Frankfurt am Main 1959, S. 24-59, 86ff. u.ö.

53 O. Pöggeler, a.a.O., S. 604. – (Anschluß).

Augustin da ist. Die faktische Lebenserfahrung wird durch die neuplatonische Begrifflichkeit verfälscht. Deshalb darf Augustin nicht nur expliziert, er muß auch destruiert werden. Die Interpretation muß durch die Begrifflichkeit hindurchgreifen auf die eigentlich zugrundeliegende Erfahrung; diese Erfahrung muß befreit werden von der unzulänglichen Begrifflichkeit, in der sie sich ausspricht“[54].

Der Gewinn des Begriffes der „Destruktion“ durch die Augustinusdeutung

Nun hat zwar Augustinus das frui – frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam[55] – schärfer von jeglichem uti unterschieden. In Pöggelers Bericht und in Heideggers späterem Rückgriff auf das frui[56] wird vielleicht darauf doch zu wenig Betonung gelegt, obwohl gerade Heidegger eine weitere[57] Bestimmung dieses Begriffes gibt. In der Tat bleibt der Unterschied auch nicht von sehr großer Bedeutung, wenn man auf das Ganze sieht. Denn Heidegger sieht, daß in der ungemäßen metaphysischen Begrifflichkeit gerade die Gefahr besteht, daß die das gesamte Geschehen tragende Erfahrung nicht mehr bedacht, entstellt, vergessen und schließlich sogar verschüttet wird. Die Bindung dieser spekulativen Versuche an die Grundvorstellungen der damaligen neuplatonischen Denkversuche brachte zwar die christliche Botschaft mit der antiken Philosophie formal in einen Einklang und erschloß sich sicher auch einen Kreis von Menschen aus diesen geistigen Bereichen – Augustinus gehört ja eigentlich selbst dazu -, enthielt aber doch auch in gewissem Grade eine Art von Mißverständnis hinsichtlich der Möglichkeit einer solchen Harmonisierung, deren innere Widersprüche und Spannungen die metaphysische und theologische Position antithetisch zuspitzten.

Immerhin, Augustinus verrät nicht die Heilige Schrift. Es gelingt ihm sogar innerhalb des griechischen Grundentwurfs noch, die Zeitlichkeit zu bewahren. „So liegt denn auch die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit grundsätzlich nicht außerhalb des Horizonts des vulgären Zeitbegriffes“[58]. „Die Zeitlichkeit ... ist bei aller Verdeckung nicht völlig verschlossen“[59]. Heidegger betont sogar eigens, die Blickrichtung auf die Sorge sei ihm erwachsen „im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden“[60]. Es

---

54 O. Pöggeler, a.a.O., S. 605.

55 De doctrina christiana I, 4, 4.

56 Vgl. dazu R. Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt am Main 1962, S. 199 mit Anm. 132.

57 Ho 338/339.

58 SZ 427 unter Hinweis auf conf. XI, 26.

59 SZ 425 und 426.

60 SZ 199 Anm. 1. Die Beschäftigung mit Augustinus reicht freilich auch noch weiter. Hier soll nur ein Gesichtspunkt angedeutet werden: die Heideggersche Gleichursprünglichkeit erinnert als formales Prinzip an die augustinische Trias von esse, nosse und velle. Alle drei Glieder haben das Sein. Sie sind nur in der Einheit einer „coinzidentalen Selbstdurchdringung der Drei zur Einheit“ (R. Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt am Main 1962, S. 173). Das Prinzip der dreieinigen Einheit der Wesensmomente ist selbst die Einheit. Wollte man eines der drei Momente real für sich setzen, so zerfiele die Einsicht in die Einheit der Person: die drei Momente konvergieren auch nicht in der Einheit der Person, sondern sie entspringen als lebendige Strukturmomente dieser Einheit. Das Ineinander von Geist, Liebe und Erkenntnis ist nicht ein Ineinander, das die Differenzen aufhebt. „Inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest“ (conf. XIII, 1. – Vgl. R. Berlinger, a.a.O., S. 174). Zur näheren Erläuterung vgl. überhaupt R. Berlinger, a.a.O., S. 171-184

ist ja nicht so, daß eine solche Verdeckung der ursprünglichen Erfahrung gleichzusetzen wäre mit einem Verrat dieser Erfahrungen. Vielmehr ist das jeweilige Denken so sehr von dieser Erfahrung getragen und erfüllt, daß sie zunächst einmal unbeschadet sich in einer nicht sehr angemessenen Sprache bekunden kann. Die Festigkeit und Zuversicht der Erfahrung gewährt geradezu eine Unbefangenheit gegenüber ihrer begrifflichen Fassung. Die im Anschluß an Harnack auch heute noch massenhaft vorgetragene These von der Hellenisierung des Christentums vereinfacht *auch* hier die wahre Sachlage, wenn sie simpel von „Abfall" spricht. Doch ist mit dieser Zurückweisung das Problem selbst nicht erledigt. Warum wird denn die metaphysische Begrifflichkeit dieser Erfahrung so gefährlich?

Die unzureichende ontologische Begrifflichkeit kann zwar dazu gebraucht werden, das eigene Anliegen, das im Grunde aber andere Dimensionen des Wortes beansprucht, zu formulieren und durchzusetzen. Dennoch bewahrt das metaphysische System in seiner Begrifflichkeit eine eigene Auslegungstendenz, bringt bereits in der Sprache einen eigenen Verstehenshorizont mit und blockiert dadurch gewissermaßen den eigenen Auslegungskontext, den ein neues Phänomen radikaler Art mit sich führt. Die neue Erfahrung muß dann in ihrer Fassung eine Sprache sprechen, die noch durch das bestimmt ist, von dem sie sich absetzt oder das sie sogar abwehrt. Je mehr nun die unzureichende ontologische Begrifflichkeit die ursprüngliche Erfahrung in der Kraft ihrer eigenen immanenten Deutungsrichtung aufsaugt und verdrängt, um so mehr zwingt die Sprache den entsprechenden Sachverhalt dahin zurück, woraus er gerade befreit werden sollte. Obwohl also die Interpretation der faktischen Lebenserfahrung auf einem guten und richtigen Wege ist bei der Entdeckung der Zeitlichkeit und in einem versprechenden Sinne auf das wahre Verständnis zuläuft, kann sie beim Versuch der begrifflichen Fassung ausgleiten.

Die Notwendigkeit der „Destruktion" und die Herrschaft der Metaphysik

Mit der Zeit kann dann eine so formulierte Fassung doch dem Zwang erliegen, der von der metaphysischen Begrifflichkeit ausgeht, zumal wenn eine sorglose Tradition das Überkommene der Selbstverständlichkeit überliefert und die harte Arbeit der „Destruktion" – denn um diese Entdeckung geht es hier – vernachlässigt, vergißt und sogar für überflüssig hält.

---

u.ö. Hinter diesen augustinischen Gedanken steht der Glaube an die Trinität (vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927). Wie weit die formale Explikation der Gleichursprünglichkeit der Trias mit der neuplatonischen Hypostasen-Lehre zusammenhängt, ist hier nicht zu erörtern. Wichtiger ist der Bezug zu „Sein und Zeit" (SZ 131): „Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelten Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ‚Urgrund'". In der Einheit der Zeitlichkeitsekstasen kommt die Gleichursprünglichkeit zu einem ersten Höhepunkt; die Einfalt des aus sich her einigen „Gevierts" zeigt an, daß auch der spätere Heidegger diesen Grundgedanken von „Sein und Zeit" nicht vergessen hat. – Unser Verweis auf die Gleichursprünglichkeit bei Max Scheler und in der scholastischen Transzendentalienlehre (bei der Einführung dieses Prinzips dargestellt) widerspricht nicht den eben gemachten Ausführungen, weil beide schließlich in einem hohen Maße gerade in den jeweils angezogenen Belegen in einem Gespräch mit Augustinus stehen.

Das gibt wiederum einen entscheidenden Wink für das Verständnis solcher begrifflichen Überlagerungen. Eine wesentliche Idee kann nämlich in der Tat schon lange Zeit „entdeckt" sein, aber doch sozusagen auf der Straße der Geschichte ungenutzt liegenbleiben. Sie bestimmt nicht wirkmächtig die Geschichte, obwohl ihre echte Bedeutung und Triebkraft notwendig wäre. „Daß neue Ideen die Geschichte bestimmen konnten, wurde vor allem dadurch möglich, daß die durch jeweils homologe Ideen besetzten Stellen des aktualen geistigen Systems allererst frei wurden. Die Blockierung solcher Stellen determiniert die Geschichte, die Katalyse der blockierenden Vorstellungen gibt ihr die Möglichkeit und neue Entscheidbarkeit zurück. Solche Zersetzung und Entmachtung eingesessener Vorstellungen kann schon aus ihrem funktionalen Überflüssigwerden innerhalb eines erweiterten Erklärungszusammenhanges resultieren. Was derart entbehrlich geworden ist, gibt seine „Stelle" frei, in die dann weder Beliebiges noch eindeutig Determiniertes, sondern funktional Passendes einrücken kann, wie immer es inhaltlich bereitsteht"[61].

Was verhindert also in unserem konkreten Fall das Einrücken der von Augustin doch sehr deutlich herausgehobenen Zeitlichkeit? Wo ist das herrschende Denkgefüge zum Beispiel zu eng entworfen, um ein solches Einrücken überhaupt zuzulassen? Was besetzt die „Stelle" in dem entsprechenden Deutungssystem? Die Antwort darauf haben wir in unserer umfangreichen Untersuchung über die innere Geschichte des Transzendenz-, Ideen- und Reflexionsbegriffes gegeben. Sein wird als beständige Anwesenheit ausgelegt, als ständiges Vor-Augen-Sein verstanden, das durch ein auf vorstellbare Gehalte bezogenes Vernehmen gesehen wird usf. Was bedeutet das für das Geschick des christlichen Gottes? Nun, auch das haben wir schon genügend verdeutlicht. Fassen wir es etwas herausfordernd zusammen mit den Worten Otto Pöggelers: „Heidegger sieht eine innere Konsequenz darin, daß der Mensch, der Gott ‚wertet' und ‚genießt', auch einmal – in Nietzsche – die Hand gegen ihn erhebt und den gewerteten und nun vorgestellten Gott ‚tötet'. Gott wird zur *Ruhe* des unruhigen Herzens und schließlich zum *nunc stans*. Er wird zwar nicht gleich zum nur vorgestellten und in seiner Lebendigkeit stillgelegten, zum nur ‚seienden' und toten Gott; aber die Entwicklung zu diesem Endpunkt hin wird durch die metaphysische Begrifflichkeit eingeleitet, ja erzwungen"[62].

Diltheys „Lebenszusammenhang" und Heideggers Kritik am ontologischen Personbegriff der neueren Philosophie

Diese Einsichten haben Heidegger offensichtlich zu der immer wieder an ihm gerügten Radikalität gebracht: der metaphysische Ansatz ist weder durch Zugaben noch durch Korrekturen dahin zu bringen, daß er die Geschichtlichkeit des Daseins und die Heiligkeit Gottes gebührend bewahren könnte. Dieser grundsätzlichen Frage nach dem Grund der Metaphysik wegen läßt Heidegger auch die einseitig anti-metaphysischen Tendenzen hinter sich zurück. Sie verfallen in ihren Historismen, Relativismen und theologisch unterbauten Hilfskonstruktionen mannigfacher Provenienz dem zurückgestoßenen Gegensatz in genau dem gleichen Maße. Das ist Heidegger wohl besonders an Dilthey und auch an Husserl aufgegangen. Obwohl nämlich beide sich entscheidend um das Zeit-

---

61 Hans Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 9 (1961), S. 91/92.

62 O. Pöggeler, a.a.O., S. 605/606. Die Formulierungen Otto Pöggelers sind in diesen kurzen Hinweisen etwas mißverständlich, weil das „Erzwingen" ungedeutet bleibt.

problem und das Geschichtsproblem mühten, war es nicht möglich, die Erfahrung des Geschichtlichen mittels dieser Kategorien auszulegen. Warum nicht?

Auf der Grundlage der geistigen Welt als eines „Wirkungszusammenhanges“ läßt sich die wahre Zukünftigkeit nicht zureichend einbeschreiben. Auf der Basis des Auffassens werden Werte „erzeugt“, Zwecke „realisiert“, das schaffende Leben ist tätig, und alles ist nur Reflex dieser Tätigkeit. Der Wirkungszusammenhang bildet sich primär im Erlebenden, der Gegenwart, Vergangenheit und Möglichkeiten der Zukunft zu einem Lebensverlauf „zusammennimmt“. Da die Frage nach der Geschichte stark am historischen Wissen orientiert ist, kommt mehr die Vergangenheit ins Spiel. Wenn der Wirkungszusammenhang durch den Nexus des Lebens, der Gemütswelt, der Wertbildung und der Zweckideen desselben *immanent* bestimmt ist, dann gibt es eigentlich keine offene Stelle, darin das Zukünftige als ein wirklich „Anderes“ einen Einlaß finden könnte: die Entwicklung im Wirkungszusammenhang lebt schließlich von jenem „Zusammenhang“, in dem sie vor sich geht, den sie gerade ausbildet, der sie selbst schon ist. „Das Sein dieses verharrend-wechselnden Zusammenhangs von Erlebnissen bleibt unbestimmt. Im Grunde aber ist in dieser Charakteristik des Lebenszusammenhangs, man mag es wahrhaben wollen oder nicht, ein „in der Zeit“ Vorhandenes, aber selbstverständlich „Undingliches“ angesetzt“[63].

In der phänomenologischen Reflexion wird sich das transzendentale Ich thematisch in seiner sich durch alle Akte hindurch beständig bewahrenden Einheit. Das anonyme transzendentale Ich ist immer schon – mindestens latent – „mit“-dabei. Die phänomenologische Reduktion hat den Sinn, im Befreitwerden von den weltlichen Interessen sich der absoluten und universalen Aufgabe als Boden und Rechtfertigung jeglicher Wahrheit bewußt zu werden. Wahrheit wird demnach konsequent in der „Bewährung“ gefunden. Das absolute Sein des transzendentalen Ichs ist aber nichts anderes als die in der Reflexion objektivierte Beständigkeit seiner selbst als des identischen Faktors in allen seinen Handlungen.

Weil Husserl die Konstitutionsfragen am Grundmodell der Gegenständlichkeit orientiert, verfehlt er die volle Einheit des Ichs: das Ich ist schon immer mehr, als was es sich in dieser vergegenständlichenden Reflexion weiß; es ist jeder Objektivierung schon voraus. Sicher, die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Die Einheit der Person erfordert eine andere Konstitution als für die Dinge der Natur. Man weiß aber auch, in welche Verlegenheiten Scheler, Husserl und Dilthey kommen, das Vollzugs-Ich zu fassen. Was ist das Ergebnis? „Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun. Akte werden vollzogen, Person ist Aktvollzieher“[64]. Auch hier entscheidet sich in wenigen Sätzen Heideggers Kritik: „Aber welches ist der ontologische Sinn von ‚Vollziehen‘, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen?“[65] – ein Beispiel dafür, daß die Heideggersche Kritik viel umfangreicher in „Sein und Zeit“ durchgeführt wird, als man annimmt. „Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum (hypokeimenon) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des

63 SZ 373.
64 SZ 48.
65 SZ 49 mit sehr wichtigem folgendem Kontext.

Bewußtseins‘ zur Wehr setzen mag“[66].

Heideggers Auslegung der Zukünftigkeit des Kairos gegen Husserls Lehre von der „Protention“

Was besagt diese grundsätzliche fundamentalontologische Destruktion für die Auslegung der Zukunft? Sofern nun dieses Reflektieren als Vergegenwärtigung seiner Einheit durch seine Leistungen hindurch sich auf das retentional noch lebendige Soeben-Wahrgenommen- bzw. Erkannt-Haben richtet und darin sich selbst als sich durchhaltend entdeckt, werden nicht nur seine bereits vollzogenen („Vergangenheits“-Form!) Leistungen objektiv präsent, sondern die zunächst nur punktuell erscheinende Ich-Existenz wird in ihrem fortwährenden Strömen offenbar. In diesem Strömen stellt sich das Ich selbst dar in seinem absoluten Sein. Da dieses „Feld“ aber selbst wieder gegenständlich objektiviert wird, hat es den *vollziehenden* Vollzug außer sich. Wenn man diese Struktur konsequent zu Ende denkt, dann hätte dieses Ich sein Wesen eigentlich nur in dem, was in der Erinnerung retentional behalten ist und unmittelbar zu diesem Behalten gehört. Nun weiß aber jeder, daß Husserl schon in den „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ auch von der Zukunft handelt. Sie ist allerdings sehr kurz abgehandelt[67]. Ihr Titel lautet bezeichnenderweise „Protentionen in der Wiedererinnerung“[68]: das Zukünftige erscheint im Horizont der Erinnerung, welche selbst Erwartungsintentionen enthält, die in immer wieder neuer Weise einen lebendigeren und reicheren Horizont eröffnen für das Fortschreiten des Erinnerungs-Prozesses. Der Horizont der Zukunft ist ein *gesetzter* Horizont, der im Dienste der Reproduktion des Bewußtseins steht. Soweit überhaupt eigentliche Protention möglich ist, ist sie die anschauliche Antizipation eines Zukünftigen, das solchermaßen schon als „Bild“ erscheint. Die Möglichkeit des Offenseins für neue Erfahrung[69] wird nicht geleugnet, aber innerhalb des in Anlehnung an die gegenständliche Identität aufgefaßten „absoluten Feldes“ des reinen Ichs erfährt sich dieses selbst nur als konzentrierende Präsenz des Gewesenen, nicht aber in der sich im Vollzug selbst eröffnenden Dimension einer tatsächlich offenen Zukunft, die mehr ist als Ausrichtungen auf ein zu Erwartendes und zu Erfahrendes, um das man prinzipiell schon weiß. Auch der späte Husserl[70] kommt nicht darüber hinaus, die Zukunft als ein „Ausmalen“ von Möglichkeiten darzustellen. Der Subjekt-Begriff neuzeitlicher Philosophie läßt die Explikation der Zukunft selbst nicht zu. Die Erfahrung des Geschichtlichen fordert offenbar zunächst, daß der Grundansatz dieser Analysen gesprengt wird. Also auch hier kommt die „reflexive“ Einstellung an eine innere Grenze[71].

---

66 SZ 46 (vgl. die Fortsetzung des Zitats).

67 Vgl. § 24, S. 410-411 (Sonderdruck, S. 44f.), dazu noch S. 377 (S. 11) und Beilage III, bes. S. 457 (S. 91).

68 Die Kapitel- und Paragrapheneinteilung und das Inhaltsverzeichnis (vermutlich mit Formulierung der Titel) stammen von Edith Stein bzw. von Ludwig Landgrebe (vgl. die Einleitung Martin Heideggers, des Herausgebers, S. 368, Sonderdruck S. 2). Husserl hat aber wohl selbst den Text nochmals durchgesehen oder wenigstens die Titel. Die Formulierung entspricht sehr genau dem Inhalt.

69 Vgl. besonders S. 413 (Sonderdruck: S. 47).

70 Vgl. dazu die früher schon angeführte Untersuchung von Gerd Brandt, dessen aus Husserls Manuskripten angeführte Texte aber gerade hier gegen die gegebene Interpretation zu lesen sind.

71 Nach Abschluß der ersten Niederschrift fand ich diese Ausführungen in einem anderen Zusammenhang und in einer breiteren Darstellung bestätigt von L. Landgrebe, Husserls Abschied vom Carte-

Diese Darstellung ist keine nebensächliche Angelegenheit. Denn in diese *Richtung* muß Heidegger wohl auch gegangen sein, als er im selben Semester die Erfahrung der Geschichtlichkeit im Neuen Testament interpretierte, in dem sein Meister „für sehr Fortgeschrittene" eine Übung hielt mit dem Titel: „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins". Die Plötzlichkeit der Zukunft ließ sich nicht als prospektive Tendenz und Einstellung oder als postulierter Nexus einer immanenten Teleologie deuten. Für eine echte „Entscheidung" muß der Zukunftsbezug sogar in einer gewissen Weise „gebrochen" werden. Attingitur inattingibile inattingibiliter, sagt Nicolaus Cusanus.

Gefahren und Folgen einer Formalisierung von Erfahrung überhaupt

Von hier aus wird wieder deutlich, was Heidegger in „Sein und Zeit" an Aufgaben erwartete, wenn er jene Erfahrung des Geschichtlichen angemessen zur ontologischen Deutung bringen wollte. Die Schwierigkeit lag ja darin, die formalisierte Zeitlichkeit und Zukunft in *ihrer* Seinsweise zu fassen. Indem diese als Seinkönnen bestimmt wurden, war es notwendig, den Richtungssinn dieses vom Dasein aus entworfenen Bereiches gewissermaßen umzukehren, wenn die Zukünftigkeit nicht einfach wieder ausmünden sollte in ein unendliches Streben, einen dynamischen Zug von Entschlossenheit. Um wirklich ein Anspruch vermittelndes Zukünftiges sein zu können, mußte *diese* Zukunft selbst wieder auf das Dasein zurückkommen. „Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht"[72].

Der Gang der Untersuchung ist bekannt. Der Tod selbst wird in der Frage nach dem Ganzseinkönnen zu jener höchsten Instanz, von woher das Dasein auf sich zukommt. Aber diese Zukunft ist eine ungeschichtliche und absolute Zukunft. Sie ist von demselben Los betroffen, das wir schon in größerem Maßstab und in anderer Weise bei Dilthey und Husserl sahen: es ist die ungeschichtliche Vorwegnahme der Zukunft. Das Dasein macht sich gerade nicht auf den *Weg,* es kehrt sich so gerade nicht an die Faktizität. Die geschichtlichen Möglichkeiten werden durch diese Möglichkeit der Unmöglichkeit zwar selbst erst eigentlich in ihrer Bedeutsamkeit erschlossen, aber im selben Augenblick als vorläufige Möglichkeiten überholt. Wenn man also nur auf diese Auslegung in der Frage nach dem Ganzseinkönnen schaut – was allerdings nicht ganz legitim ist: die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist nicht das Ganzsein des Daseins (s.o.) -, dann ist dieser Versuch auch gescheitert.

In der Tat läßt einen hier der Zweifel nicht los, ob eine solche genuine Erfahrung des Geschichtlichen sich in einem solchen Höchstmaß formalisieren lasse. Läßt sich Erfahrung überhaupt formalisieren, z.B. aus ihrem religiösen Kontext herausnehmen, aus ihrer weiteren und vielleicht überhaupt nicht ausgesprochenen Fundierung herauslösen? Übergeht die Formalisierung nicht zu rasch wesentliche existenzielle Voraussetzungen, die unablösbar mit der echten Möglichkeit einer solchen Erfahrung gegeben sind? Kann

---

sianismus, in: Philosophische Rundschau 9 (1961), S. 133-177, bes. S. 167-173. Landgrebe setzt die Akzente seiner Deutung etwas anders (vgl. die Überschrift!), ohne aber die Zweideutigkeiten der „transzendentalen Subjektivität" verschweigen zu können (vgl. bes. S. 172-177). Vielleicht sind aber die Ausführungen zur „Erfahrung" (Teil II, S. 143f. u.ö.) doch etwas zu wenig differenziert angesichts des schwer belasteten Begriffs.

72 SZ 330.

man solche „über-menschlichen“ Möglichkeiten „verallgemeinern“? Ist es nicht theologisch – also unter Einschluß des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe – schon ein Wagnis, wenn man sagt: „pecca fortiter, sed fortius crede!“ oder „ama, et fac quod vis!“? Schon hier haben ungeduldiges Schwärmertum und pseudoprophetische Bindungslosigkeit angeknüpft. Es ging Paulus übrigens mit seinen Ausführungen im ersten Brief an die Thessalonicher schon nicht viel besser. Droht nicht das Mißverständnis äußersten Maßes?

Man wird aber gut tun, auch hier Heidegger selbst zu hören: „Moral vermag als bloße Lehre und Forderung nichts, wenn nicht der Mensch zuvor in ein anderes Grundverhältnis zum Sein gelangt, wenn der Mensch nicht von sich aus, soweit es an ihm liegen darf, sich dahin aufmacht, sein Wesen überhaupt erst einmal offen zu halten in die wesenhaften Bezüge zum Sein, gleichviel, ob dieses sich ihm eigens zuspricht oder den Menschen noch sprachlos, weil schmerzlos sein läßt. Aber schon dann, wenn wir auch nur dieses ‚sprachlos und schmerzlos sind wir‘ durch- und austragen, sind wir im Wesen schon offen für den Anspruch des Seins. Aber selbst diese Offenheit für das Sein, die das Denken vorbereiten kann, vermag für sich nichts zur Rettung des Menschen. Für diese ist die eigentliche Offenheit des Bezugs zum Sein zwar notwendige, aber keine hinreichende Bedingung“[73].

Dennoch ist das keine theoretische Frage, die man als Ängstlichkeit von Stubenhokkern verschreien könnte. Sank nicht das Sein in der Frage nach dem Ganzseinkönnen doch wieder herab zu etwas im Vorlaufen Gemeintem? Ist es nicht insofern etwas „Subjektives“? Die „interpretierende Befreiung“ ist keine Befreiung. Aber ihre Destruktion der „vulgären“ Auslegung nimmt unwillkürlich mit dem Vorwurf der ontologischen Nicht-Ursprünglichkeit auch den Ernst der ontisch-faktischen Verpflichtung hinweg. Das steht zwar zweifellos nicht in Heideggers Absicht. Im Gegenteil, wir haben früher gezeigt, daß „Situation“ und „Augenblick“ eigentlich nur für ein ethisch positives Dasein möglich ist. Daran muß unter allen Umständen festgehalten werden. Dennoch ist der Verzicht auf eine Angabe des „Was“ – wozu sich das Gewissen entschließt, was der Entschluß wählt – gründlich mißverstanden worden. Das gilt auch für Heidegger selbst.

Gerade auch weil die Schwierigkeit und Eigenart dieser Formalisierung nicht eigens von Heidegger erörtert worden ist, konnten so vielfältige Versuche an „Sein und Zeit“ anknüpfen. In vielen Fällen dachte man wohl, den Anforderungen damit Genüge getan zu haben, wenn man eine entsprechende – meist willkürliche – materiale Füllung beigebracht hätte.

Es ist billig, Heideggers Identifizierung von „Sein“ mit „Adolf Hitler“ schon in „Sein und Zeit“ vorgebildet zu sehen. Ohne jeden Zusammenhang ist dieser Irrtum freilich nicht mit den schwebenden und offenen Fragen, die man in diesem Bereich an Heidegger stellen muß. Die Zeit des Freiburger Rektorats darf nicht verschwiegen werden. Sie braucht auch nicht verschämt entschuldigt zu werden. Es geht nur um die Wahrheit. Hier gibt es keine außerordentliche Protektion, die man großen Denkern zugestehen könnte. Es ist auch nicht bloß ein Schönheitsfleck im Porträt. Kein Farbton darf unterschlagen werden, weil er zum wahren Bild gehört.

Aber in demselben Atemzug muß auch zugleich ein Anderes gesagt werden. Diese Untersuchung wird kaum in den Verdacht kommen können, sie überbewerte die Freiburger Rektoratszeit. Eher fällt der Vorwurf in die entgegengesetzte Richtung. Die Zu-

---

[73] WhD 34.

rückhaltung ist nicht deshalb geschehen, weil man hier aus verschiedenen Sympathien, Neigungen und Zielen ein Auge zudrücken könnte. Es geht nur darum: jene Farben im Bilde reichen nicht aus. Zwar läßt sich in einer Beschränkung auf sie ein einfaches und verständliches Bild zeichnen, aber es ist primitiv, weil man eine bedeutende philosophische Leistung nicht mit einem politischen Schlagwort erledigen kann. Wer nicht den Mut und die Fähigkeit zur Unterscheidung aufbringt, schließt sich auch dann von der Diskussion um Heidegger aus, wenn er in jenen Jahren hellsichtiger war, wenn er in seiner Weise ein bedeutender Denker, Theologe und Historiker sein mag – und wenn er auch in jener Barbarei zu den Opfern gehörte. Fragen an Heidegger sind ohnehin noch genug zu stellen.

Heidegger hat aus jener Zeit gelernt. Er hat auch denkerisch in jenen Jahren seine entscheidenden Schritte getan. Das Sein erschöpft sich nicht darin, Sein des Seienden zu sein. Das Sein legt nicht nur die Struktur des Seienden fest. Die ursprüngliche Ontologie fragt nach dem Sein *als* Sein. Auch als solches ist es nicht vom Seienden getrennt, vielmehr ist es als „Brauch" in einer tieferen Weise auf das Seiende bezogen. In „Sein und Zeit" ist die Geschichtlichkeit ein Existenzial des Daseins. Das war selbst noch zweideutig genug. Aber ein Existenzial ist auch in der höchsten Steigerung seines transzendental-existenzialen Charakters nicht zu lösen von der „Beziehung", die es selbst darin auf das in ihm waltende, wirkende und erscheinende Sein *ist.*

Die Ohnmacht des vorstellenden Denkens und seine Unvermeidbarkeit

Auch das Geschick ist nicht unmißverständlich. Man sagt, es sei „mythologisch". Es läßt sich nicht mehr ausweisen. Hegel erfuhr posthum einen ähnlichen Vorwurf von Marx. Auf einer gewissen Ebene hat dieser Einwand sogar recht, denn das vorstellende Denken kann in der Subjektivität seines Meinens das, was da gedacht und gesagt wird, nicht mehr verfolgen. Hier ist keine Lehre mehr, die ohne größere Schwierigkeiten weitergegeben werden könnte. Auch Hegels Dialektik ist subjektiv nicht auslegbar und ausweisbar.

Freilich hat das vorstellende Denken ein gewisses Recht darauf, in das Denken selbst eingeführt zu werden. In der Tat bilden die meisten Reden, Aufsätze und Vorlesungen des späteren Heidegger einen solchen Weg zur Verwandlung des Denkens. Dem Denken im Horizont der Vorstellung wird sogar ein eigenes Recht zugesprochen. Heidegger gesteht sogar zu, die metaphysische Vorstellungsweise sei in gewisser Weise unumgänglich[74]. Aber diese allgemeinen und nur abgrenzenden Hinweise bleiben unbeachtet, solange sie nicht in die konkreten Bereiche absteigen. Für den philosophischen und spekulativen Geist mag eine solche legitime Zweigleisigkeit uninteressant und verdächtig sein – wo sie aber ganz ausfällt, ist es auch allemal verfänglich geworden.Auch ein Paulus ist sich nicht zu schlecht gewesen, sich an Sinn und Unsinn des „Gesetzes" wundzureiben. Einfache „Haustafeln" waren ihm nicht zu simpel. Gerade wer in dieser deutlichen und hellsichtigen Art um das Verfallen des menschlichen Daseins weiß – was nicht in erster Linie eine theologische Aussage ist –, hat Einsicht in die Unumgänglichkeit des Vorstellungshaften und Gesetzhaften. Diese beiden sind zwar nicht das Höchstmaß an Ursprünglichkeit und Echtheit, aber sie entstellen eine solche auch nicht radikal, besonders wenn man bedenkt, daß auch das Vorstellen und das wesentliche

---

74 US 116.

Denken für jeden Betrachter in einer letzten ununterscheidbaren Indifferenz stehenbleiben müssen. Moralisierende Ausdrucksweise muß nicht ein Zeichen von Pharisäerei und Knechtsgeist sein. Pochen auf die unabschließbare Offenheit und Wächterschaft könnte die hartnäckigste Versteifung bedeuten, die sich eklig vor der ernsten Konkretheit des Entscheidens schüttelt und am Wesentlichen vorbeiläuft. Es ist gar nicht so selten, daß man in die abwegige Versuchung kommt, ewig das Messer zu wetzen, aber nie zum Schnitt anzusetzen.

Theologische Herkunft und theologische Zukunft

Heideggers Betrachtungen über die Geschichtlichkeit des Daseins nehmen ihren Ausgang von der christlichen Erfahrung der Geschichte[75]. Die „Phänomenologische Konstruktion“ der Geschichtlichkeit des Daseins, die diese Erfahrung zu ihrer Heimat hat, wird selbst wieder auf dem Weg des Heideggerschen Denkens in die Nähe ihres Ursprungs geführt: alles gilt der Vorbereitung, damit der Mensch, auf den Sprung komme, der in die Erfahrung der Wahrheit selbst führt. Vielleicht liegt in dieser Näherung an den Ursprung nicht nur ein anfänglicheres Verstehen dessen, was der junge Heidegger durch seine Formalisierung erreichen wollte. In einer geheimnisvollen Weise gleicht jenes rechte Wartenkönnen der späteren Zeit dem Warten auf die kommende Erfüllung in der alttestamentlichen Daseinsweise. Dieses Wort selbst bleibt freilich eine Verlegenheit, weil wir nie mehr im engeren Sinne alttestamentlich sein können, nie mehr.

Nichts spricht gegen diese Deutung als *eine* Möglichkeit. Soll es ein Beweis sein? Keineswegs. Im höchsten Falle darf als eine Anspielung noch ein Wort aus dem Gespräch mit dem Japaner angeführt werden. „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Wenn beide einander rufen und die Besinnung in solchem Rufen einheimisch wird ... und so zur wahren Gegenwart“[76].

Bis dahin ist vermutlich noch ein weiter Weg. Erst wenn das sehr verdorrte und tote Gebein auf dem Acker der Theologie wieder lebendig wird, kommt dieses Denken vielleicht in seine angemessenste Auseinandersetzung und in seine reichste Fruchtbarkeit. Bis jetzt hat es wohl noch nicht den dazu notwendigen Freund gefunden. Dieser muß ein wahrer Freund sein. Was können wir leisten an Vorbereitungen? Es wäre schon viel geschehen, wenn wir ablassen würden, mit Lust und Liebe Schlagworte zur Anwendung zu bringen, kurzsichtig geplante Fronten aufzubauen und von Schreckgespenstern zu

---

[75] Offenbar steht der Umgang mit den Schriften des Neuen Testamentes sehr intensiv hinter „Sein und Zeit“. Neben den hier gemachten Ausführungen und den allerdings sehr spärlichen Hinweisen in den früheren Schriften (vgl. SZ 249 Anm. auf Paulus und WG 24ff.) sei auf einige beiläufige Spuren aus der Heiligen Schrift aufmerksam gemacht, die in „Sein und Zeit“ begegnen: SZ 221: „in alle Wahrheit“ einführen (Joh 16,13); SZ 243 u. 244: „in die Welt kam“ (Röm. 5,12). SZ 391, Zeile 5-8 setzt Bemühungen um das Verständnis von Tod und Geburt voraus, wie sie Röm. 6 bei Paulus anklingen. Die nicht eigens als „Zusammenhang“ behaupteten Ähnlichkeiten zwischen „Betrübnis“, „Angst“, „Freude“, „Leiden“, „Mut“, wie ich sie vorher gesammelt habe, mit der existenzialen Analytik können vielleicht anspielen auf den Weg, der von dieser Seite her zu „Sein und Zeit“ führen könnte. Viele Hinweise wurden innerhalb der Untersuchung gemacht. In den späteren Schriften kommen WhD 82 und US 203 eigens auf Schrifttexte zurück (Mt. 8,18 und Apg. 2,3f.). Den verschiedenen Anspielungen auf das Wort: „Machet euch die Erde untertan!“ müßte eigens nachgegangen werden. Die Skala der Spielarten, unter denen das Wort in das Gespräch fällt, ist sehr breit.

[76] Vgl. SZ 374 und VI, 3 (Geschichte und Formalisierung).

träumen. Vielleicht gibt es aber noch eine größere Gefahr. Ich meine die, das Denken Heideggers für einen modernen Jargon auszuschlachten und es in ein unübersehbar verwirrtes und verwirrendes Trümmerfeld zu verwandeln, aus dem wir das Material wegschleppen zur Konstruktion von zeitgenössisch passenden Fassaden, die nichts mehr wären als unernste Gaukeleien. Ernst Jünger sagt in einem seiner letzten Bücher: „Für den Theologen beginnt keine gute, aber eine große Zeit. Alle Voraussetzungen dazu sind gegeben, einschließlich der Gefahr der Einsamkeit“[77].

Aber wenn der Theologe sich dem *wahren* Anspruch des Glaubens frei aussetzt, dann wird ihm auch der hoffnungsfrohe Mut zu *dieser* Zeit nicht fehlen können.

[77] Ernst Jünger, An der Zeitmauer, Stuttgart 1959, S. 311.

NACHWORT (2003)

Wenn eine vor fast 42 Jahren abgeschlossene und unveränderte Dissertation heute veröffentlicht wird, bedarf es einiger Erläuterungen. Über die Begleitumstände, die Entstehung, den Kontext und die Methode der vorliegenden Arbeit habe ich bereits 1962 im Vorwort und in den ausführlichen Einleitungskapiteln[1] gehandelt. Diesem Aufriss habe ich auch heute nichts hinzuzufügen.

1. Kurzer Rückblick

1959 gab mir der für mich zuständige Erzbischof von Freiburg i.Br., Dr. Hermann Schäufele, auf Anregung meiner philosophischen Lehrer, den Professoren P. Dr. Alois Naber SJ und P. Dr. Johannes B. Lotz SJ, den Auftrag zu einer philosophischen Dissertation. Ich widerstrebte zuerst, da ich das Studium und den Abschluss vor allem der Theologie nicht weiter hinauszögern wollte. Schließlich aber musste ich dem dringenden Wunsch nachgeben.

Ich habe genauer beschrieben, wie ich meine ursprüngliche Fragestellung, nämlich über einige Grundworte des späteren Heidegger zu arbeiten, wie z.B. das Ding und das Geviert, bald verändert habe[2] und mich dem ganz frühen Heidegger bis um die Mitte der 1930er Jahre zuwandte. Heute noch befinden sich unzählige Exzerpte aus dem Werk des späteren Heidegger ungenützt in meinen Aktenbeständen.

In einer Freistellung zum Studium, wie ich sie heute noch nicht genug hochschätzen kann, war ich fast drei Jahre ohne Beeinträchtigung durch andere Aufgaben ausschließlich auf diese Arbeit konzentriert. Ich konnte ahnen, dass ich in meinem Leben nie mehr so viel Zeit und Muße kontinuierlich zum reinen Studium haben würde. So konnte ich meine Dissertation, die in der Zwischenzeit den Titel „Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung“ erhielt, in drei Bänden mit insgesamt 1485 (LXVIII + 1417) maschinenschriftlichen Seiten abschließen und einreichen. Im Vorwort habe ich dargelegt[3], dass an die Stelle meines ersten Doktorvaters, Prof. P. Dr. Alois Naber SJ (gestorben am 18.2.1962), sein Nachfolger, Prof. P. Dr. Peter Henrici SJ, getreten ist. Als ich das Vorwort schrieb, kannte ich selbstverständlich noch nicht den Korreferenten. Es wurde der bekannte deutsche Heidegger-Kenner, der die Hälfte des Jahres in Rom dozierte, Prof. P. Dr. Johannes B. Lotz SJ. Ich hatte schon Grund, ihm im Vorwort zu danken[4]. Denn schon vor Beginn meiner Dissertation durfte ich ihm bei der Abfassung einiger Werke behilflich sein, wofür er mir durch einige handschriftliche Widmungen dankte[5]. Inzwischen ist Pater Lotz im Jahr 1992 in München verstorben. Pater Henrici hatte später ein ähnliches Schicksal

---

1 Vgl. jetzt in der vorliegenden Druckfassung S. 7-10 und S. 47-76.

2 Vgl. ebd. S. 7f.

3 Vgl. ebd. S. 8.

4 Vgl. ebd. S. 9.

5 Z.B. Metaphysica operationis humanae, Rom 1958.

wie ich selbst und wurde im Jahr 1993 zum Weihbischof in Chur und Generalvikar im Kanton Zürich ernannt und schließlich mit 75 Lebensjahren im Frühjahr 2003 emeritiert.

2. Der Abschluss der Dissertation im damaligen Kontext

Als ich bereits am 20. November desselben Jahres meine Probevorlesung und die im Juni 1962 eingereichte Dissertation öffentlich verteidigte (Defensio publica in lateinischer Sprache), hatte in der Zwischenzeit das Zweite Vatikanische Konzil begonnen (Eröffnung am 11. Oktober). Es waren gerade damals im Konzil sehr bewegte Tage, wie man leicht aus jeder Konzilschronik ersehen kann[6]. Wenige Tage vor mir, am 22. November, hatte der später in Frankfurt / St. Georgen und Rom lehrende Prof. P. Dr. Norbert Lohfink SJ am Päpstlichen Bibelinstitut seine alttestamentliche Doktorarbeit zu Deuteronomium 5-11[7] vor vielen Kardinälen und Bischöfen öffentlich verteidigt, um am Beispiel einer besonders ausgezeichneten Dissertation gegen massive Angriffe von ultrarechter Seite die Berechtigung und den Nutzen exegetischer Methoden darzulegen[8].

Im Windschatten dieses Ereignisses war meine öffentliche Verteidigung am 24. November keineswegs spektakulär, aber für mich selbst und viele Freunde von einem durchaus nicht geringeren Gewicht. Ich hatte in meiner Dissertation ja keine eigene philosophische Kritik, besonders aus der Sicht der Neuscholastik, formuliert, sondern bewusst das Schlusskapitel überschrieben „Voraussetzungen einer Kritik an Heidegger. Die Frage nach der Verbindlichkeit seines Denkens und Ansätze für eine fruchtbare Auseinandersetzung“[9]. Dies war keineswegs selbstverständlich. Es ehrt heute noch meine Lehrer von damals, dass sie mir dies zugestanden haben. Sie haben meine Studien und alle Prüfungsleistungen mit „summa cum laude“[10] bewertet.

Für mich selbst war es ein wichtiger Erweis, dass man gegen alle anderslautenden Äußerungen und manchmal sogar Verleumdungen auch in Rom und besonders an der

---

6 Es gab eine heftige Diskussion über die Korrektur des Schemas „De fontibus revelationis“, die mit einer neuen Orientierung des Konzils und auch mit entsprechenden personellen Veränderungen endete. Vgl. Einzelheiten in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1968 (LThK.E 3), S. 632f (Giovanni Caprile SJ). Ähnliches wäre über das Schema „De Ecclesia“ zu sagen.

7 Das Hauptgebot, Rom 1963 (Analecta Biblica 20); vgl. N. Lohfink, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, Bd. 1, Stuttgart 1990 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 8) (vgl. die Aufsätze jener Zeit S. 15ff).

8 Vgl. dazu G. Alberigo – K. Wittstadt (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965, Band 2, Mainz 2000, S. 407f.

9 Vgl. in der vorliegenden Druckfassung S. 765-778.

10 In dem offiziellen „Generale iudicium dissertationis“ vom 12. Dezember 1962 heißt es: „Opus vere eminens tum eruditionis cum penetratione speculativa; plane dignum ut mox publici iuris fiat, quia, interpretando philosophiam entis Heideggerianam ex eius situatione in historia metaphysicae novam eamque, ut videtur, veram viam ad eam intelligendam atque iudicandam aperit. – Connexiones cum Husserl et aliis philosophis praeclare ostenduntur et ad illustrandum Heidegger fructuose adhibentur. – In decursu thesis et praesertim in eius conclusione puncta ad crisim faciendam profunde indicantur. – In his omnibus auctor modo vere philosophico procedit.“

Päpstlichen Universität Gregoriana der Jesuiten eine hohe Freiheit des Denkens zulassen konnte und sich mit meiner mehr immanenten Kritik begnügte. Dies hat mich sehr für die Unvoreingenommenheit und Vorurteilslosigkeit des Denkens in der Kirche von heute ermutigt, gerade auch im Blick auf das weitere Theologiestudium, das ich schließlich intensiv fortsetzte und 1964 abschloss.

Diese Erfahrung stand für mich auch im gesamten Kontext des eindrucksvollen Aufbruchs seit dem 25. Januar 1959 (Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII.) hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil, den ich in diesen Jahren in Rom selbst neben meiner vor allem philosophischen Arbeit intensiv erlebte. In diesem Sinne hat die philosophische Dissertation mit diesen Rahmenbedingungen meinen Weg in der Kirche und die Entscheidung zum priesterlichen Dienst, aber auch meine geistige Grundeinstellung sehr entscheidend geprägt. Insofern hatte diese Dissertation weit über die wissenschaftliche Arbeit hinaus ihre große Bedeutung für meinen Lebensweg. Gerade im Blick auf eine differenziertere Beurteilung der Moderne – ich habe viele neuzeitliche Quellen im Original gelesen – erwiesen sich diese Studien als wichtiges bleibendes Fundament, später auch für die Aufgaben des Bischofs.

Nach Abschluss der Arbeit und der Prüfungen war ich nicht nur etwas erschöpft im Blick auf das Thema „Heidegger", sondern ich habe mit großer Intensität mein theologisches Studium, das ich an der Universität Freiburg i.Br. schon begonnen hatte (1956/57) und in Rom ab 1957 eher nebenbei etwas ergänzte, wieder aufgenommen. Die Konzilszeit hat mich damals außerdem vielfach in Anspruch genommen, da ich von Karl Rahner, der auch im Pont. Collegium Germanicum et Hungaricum wohnte, zu verschiedenen Hilfsdiensten gebeten worden bin[11]. Dies führte schließlich dazu, dass er mich nach Abschluss meines theologischen Studiums bei meinem Heimatbischof als wissenschaftlichen Assistenten am Institut für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Universität München (Nachfolge Romano Guardini) anforderte. Am 1. Juli 1964 habe ich diese auch für Karl Rahner neue Aufgabe in München mit übernommen und zusammen mit meinem damaligen Kollegen Dr. Jörg Splett das Institut aufgebaut. Es war ja ganz neu. Schließlich sollte ich auch eine theologische Dissertation vorbereiten, denn letztlich war mein Weg doch mehr für eine weitere wissenschaftliche Befähigung in der Theologie bestimmt. Bis zum Dezember 1965 forderte jedoch das zu Ende gehende Konzil auch von mir einen hohen Einsatz, der andere Aufgaben zurücktreten ließ.

3. Die Verzögerung der Drucklegung

Dies alles hat dazu geführt, dass ich unmittelbar nach meiner Promotion in Philosophie durch die vielfältige Inanspruchnahme – manches kam noch hinzu (z.B. Priesterweihe im Oktober 1963, Bibliothekar im Germanicum) – die Dissertation über Heidegger nicht veröffentlichen konnte. Ich hatte schließlich auch vor, die Arbeit erheblich zu kürzen. Die Gutachter der Dissertation hatten dies auch mit guten Gründen gewünscht, be-

---

11 Vgl. dazu Karl Kardinal Lehmann 2001, hrsg. im Auftrag des Bistums Mainz von B. Nichtweiß, Mainz 2001, S. 140f; D. Deckers, Der Kardinal, München 2002, S. 98f. Für die biografischen Details verweise ich generell auf diese beiden Publikationen.

sonders im Blick auf die Teile II, IV.2, V.2. Mein Freiburger Lehrer Max Müller (nun München) hatte mir damals Vorschläge zur Veröffentlichung gemacht. Er bot mir die bekannte philosophische Schriftenreihe „Symposion“ an.

Für mich war es bei der Anfertigung der Arbeit vor allem auch darauf angekommen, das inhaltliche Pensum und die von mir angegangene Problematik zu bewältigen. Wenn ich während des Schreibens schon hätte viel kürzen müssen, hätte ich wohl für mich selbst den Eindruck nicht aus dem Weg schaffen können, ich würde vor einigen schwierigen Fragen und Problemen ausweichen. So wurde mir z.B. die Erarbeitung der Problemgeschichte von „Transzendenz“[12] für das Verständnis vor allem auch der Krise von „Sein und Zeit (I)“ und der folgenden „Kehre“ von enormer Bedeutung. Aber es wäre auch problematisch gewesen, diese Abhandlung von annähernd 300 Manuskriptseiten in der Gesamtveröffentlichung zu belassen. Ich schwankte freilich, denn in dieser Konstellation fand ich doch keine ausgearbeiteten Studien, auf die ich nur hätte verweisen müssen, und ich konnte mir auch nicht vorstellen, wie man dies kurz zusammenfassen könnte. Ich hatte schließlich auch ungewöhnlich viel Zeit und Kraft an das dahinter stehende Quellenstudium verwandt. Dies sollte ein Beispiel sein, um klar zu machen, warum ich nochmals gründlich an meine Arbeit herangehen wollte. Es war natürlich auch eine Schwäche in der Methode des Abfassens, wie sie bei Erstlingsarbeiten immer wieder vorkommt: Ich habe alles so geschrieben, wie ich es nach und nach entdeckt hatte[13]. Eine Veröffentlichung sollte und konnte synthetischer strukturiert sein. Nach der Bewältigung der Riesenaufgabe fühlte ich mich mehr imstande, beim „Kürzen“ den „Stoff“ neu zu beherrschen.

Unter den erwähnten Umständen konnte ich jedoch nicht so rasch die Zeit dazu finden. Dies hat sich auch fortgesetzt: Ich zog zum 1. April 1967 mit Karl Rahner von München nach Münster und baute dort nochmals alles neu auf; von Münster aus betreute ich auch Rahners zahlreiche in München gebliebenen Doktoranden; im Frühjahr 1967 reichte ich schließlich vor dem Umzug nach Münster meine theologische Dissertation ein[14]. Nach diesem Abschluss erhielt ich ein DFG-Stipendium zur Habilitation, wurde aber vor dem Hintergrund der beiden Doktorate und einiger anderer Studien im Juli 1968 auf meine erste Stelle als ord. Professor an die Universität Mainz berufen. Es war eine unruhige Zeit (Studentenunruhen, Essener Katholikentag usw.). Ich investierte viel Zeit in die Ersterarbeitung der Vorlesungen und die Betreuung der Studierenden. Die nachkonziliare Situation mit ihren steigenden Auseinandersetzungen bis hin zu meinen Aufgaben bei der Vorbereitung, Duchführung und Nachgeschichte der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1968-78) verlangte rasch meinen ganzen Einsatz in der Theologie, verhinderte allerdings die Inangriffnahme der Veröffentlichung der Heidegger-Arbeit.

---

12 Vgl. in der vorliegenden Druckfassung S. 515-640.

13 Die Gutachter haben dies mit Recht so ausgedrückt: „Suadetur, ut dissertatio notabiliter abbrevietur. Totum eo modo scriptum est, quo res analytice inventae fuerunt. Inventione ad finem perducta expositio magis synthetica possibilis est et requiritur.“

14 Vgl. Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5, Freiburg 1968 (Quaestiones disputatae 38), ^{2} 1969.

Im Jahr 1964 hatte ich den rechtlich zum Erhalt der Promotionsurkunde notwendigen Teildruck[15] bewerkstelligt. Dabei habe ich auf Einladung Max Müllers, der mich auch von München aus immer wieder zum Druck der Arbeit drängte, einen Exkurs im Philosophischen Jahrbuch veröffentlicht: „Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers“[16], der dort neben einer Hinführung, einem Literaturverzeichnis und einer Art Zusammenfassung aufgenommen wurde. Ein anderer Exkurs erschien etwas später auch im Philosophischen Jahrbuch: „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger“[17]. Diese Teilveröffentlichungen wurden gelegentlich wieder abgedruckt[18] und werden bis heute vielfach im In- und Ausland zitiert.

4. Nur noch „historisches Dokument“?

Auch wenn ich gerade aufgrund dieser positiven Resonanz immer wieder an die Überarbeitung der gesamten Arbeit dachte, ja allmählich von ihr nur noch träumte, blieb die Beschäftigung mit Martin Heidegger weiter ein bewegendes und mich immer wieder anziehendes Element meines geistigen Interesses[19]. Dies gilt natürlich ganz besonders für das allmähliche Erscheinen der Gesamtausgabe von Heideggers Werken, die mich fesselten[20]. In meiner Freiburger Zeit (1971-1983) hatte ich auch immer wieder einzelne Kontakte mit Martin Heidegger, Friedrich Wilhelm von Herrmann und Hermann Heidegger, der schließlich den Nachlass seines Vaters verwaltete.

Eine besondere Kostbarkeit war die lebenslange Freundschaft mit Martin Heideggers Bruder Fritz in Meßkirch. Sie ist auch dadurch dokumentiert, dass ich ein Exemplar der maschinenschriftlichen Fassung meiner Arbeit besitze, die Fritz Heidegger zweimal (Oktober 1962, Januar 1963) Seite für Seite durcharbeitete und ausführlich handschriftlich kommentierte. Er war wohl mein gründlichster Leser und hat Martin Heidegger, mit dem ich später leider nicht mehr so oft und offen zusammentraf wie während der Erarbeitung meiner Untersuchung[21], ausführlich berichtet. Es war mir auch eine große Freude, dass Fritz Heidegger mit seiner Familie im Oktober 1963 bei meiner Priesterweihe und Primiz in Rom war. Seinem Neffen Heinrich, der heute in Meßkirch das el-

---

15 Pontificia Universitas Gregoriana: Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung. Auctore Carolo Lehmann. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gergorianae. Romae 1964, 52 Seiten.

16 71 (1964), S. 331-357; in der vorliegenden Druckversion S. 780-797.

17 74 (1966), S. 126-153; in der vorliegenden Druckversion S. 817-841.

18 Vgl. bei O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Köln 1969 u.ö., S. 140-168.

19 Philosophisch habe ich mich in vielen Lexikon-Artikeln mit wichtigen Grundbegriffen beschäftigt, z.B. Schein, Selbst, Transzendentalphilosophie, Transzendenz, Unmittelbarkeit, Verstehen, Erfahrung, Glaube, Hermeneutik; Nachweise in der Online-Bibliographie der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. (http://www.uni-freiburg.de/theologie/fosch/lehmann/lehmann01.htm).

20 Vgl. nur z.B. M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt 1995 (Gesamtausgabe 60. II. Abteilung: Vorlesungen [WS 1920/21; SS 1921]).

21 Vgl. dazu im Vorwort in der vorliegenden Druckfassung S. 9.

terliche Haus bewohnt, hielt Martin Heidegger bei der Primiz im Jahr 1954 eine bemerkenswerte Ansprache[22].

Im Lauf der Zeit war besonders auch durch meine Ernennung zum Bischof von Mainz im Jahr 1983 und die seit 1987 dreimalige Wahl zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz noch offenkundiger geworden, dass ich den Traum einer Bearbeitung oder gar Aktualisierung meiner Arbeit für eine Drucklegung endgültig aufgeben musste. Das Interesse für Heidegger und auch für die Heidegger-Forschung blieb freilich intensiv erhalten. Gelegentlich habe ich über Wirkungen Heideggers in die evangelische und katholische Theologie hinein (z.B. bei Bultmann, Schlier, Welte-Hemmerle) Vorträge gehalten und zum Teil veröffentlicht. Aber ich musste mich langsam damit abfinden, dass nicht zuletzt durch den Fortschritt der Gesamtausgabe meine Untersuchung mehr und mehr „historisch" wurde. Es ist mir nicht mehr möglich, ohne Vernachlässigung meiner gegenwärtigen Aufgaben eine Überarbeitung vorzulegen, die dem Stand der Sache[23] und auch meinen eigenen Qualitätsanforderungen entsprechen könnte.

Dies soll nicht heißen, dass es in dieser Untersuchung nicht mehr zahlreiche Ausführungen gäbe, die in der heutigen Heidegger-Interpretation durchaus noch von Gewicht sein können. Dabei denke ich ganz besonders an das Verhältnis Heideggers zu Husserl, an viele Interpretationen zum Gang von „Sein und Zeit", an die Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem abgebrochenen ersten Teil von „Sein und Zeit", „Kant und das Problem der Metaphysik", „Vom Wesen des Grundes" und „Was ist Metaphysik?". Dies ist zugleich identisch mit den Vorstufen dessen, was Heidegger später die „Kehre" nannte.

Es zeigt sich auch, dass die Begrenzung auf Heideggers Werke bis 1935/36 sinnvoll war, denn mit den „Beiträgen"[24] aus dem Jahr 1936 setzt ein neuer Stil des Denkens ein.

5. Zur vorliegenden Veröffentlichung

Ich dachte unter diesen Umständenselbst nicht mehr an eine wirkliche Veröffentlichung. Unverhofft ergab sich nun auf Initiative meines Schülers und Freundes, Prof. Dr. Albert Raffelt (Direktor an der Freiburger Universitätsbibliothek), mit Hilfe der neuen technischen Möglichkeiten doch noch die Chance einer späten Veröffentlichung. Sie ist nun als „historisches Dokument" zu sehen, weshalb auch bewusst auf alle Versuche einer Einarbeitung neuer Einsichten und Forschungen verzichtet worden ist.

Dankenswerterweise hat Frau Dr. Martina Roesner (Paris) schon vor einiger Zeit das von Albert Raffelt digital erfasste und bereits auf den Internetseiten der Freiburger Universität in vorläufiger Form zugänglich gemachte Manuskript auf Fehler und Versehen

---

22 Vgl. jetzt den Text in: M. Heidegger, Reden und andere Zeugnisse, Frankfurt 2000 (Gesamtausgabe 16. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976), S. 488-490, 809.

23 Dazu vgl. C. Thomä (Hrsg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung, Stuttgart 2003.

24 Vgl. M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis], Frankfurt 1989 (Gesamtausgabe 65. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen).

noch einmal eingehend durchgesehen und sprachlich überarbeitet. Albert Raffelt hat nun unter hohem Einsatz die vorliegende Endfassung erstellt und für die Präsentation auf CD-ROM sowie als Buchpublikation technisch perfektioniert. Er hat das größte Verdienst an dieser Veröffentlichung. Darum danke ich ihm von ganzem Herzen. Dank gebührt auch Frau Dr. Barbara Nichtweiß, zuständig für die Publikationen des Bistums Mainz, für begleitende Hilfestellungen. Ohne die schon lange währende, kontinuierliche Ermutigung von Prof. Dr. Albert Raffelt und Frau Dr. Barbara Nichtweiß sowie durch die Korrekturarbeit von Frau Dr. Martina Roesner wäre es zu dieser Veröffentlichung, die mich natürlich nach einem so langen Weg sehr freut, nicht gekommen.

Mainz, im Sommer 2003 *Karl Lehmann*